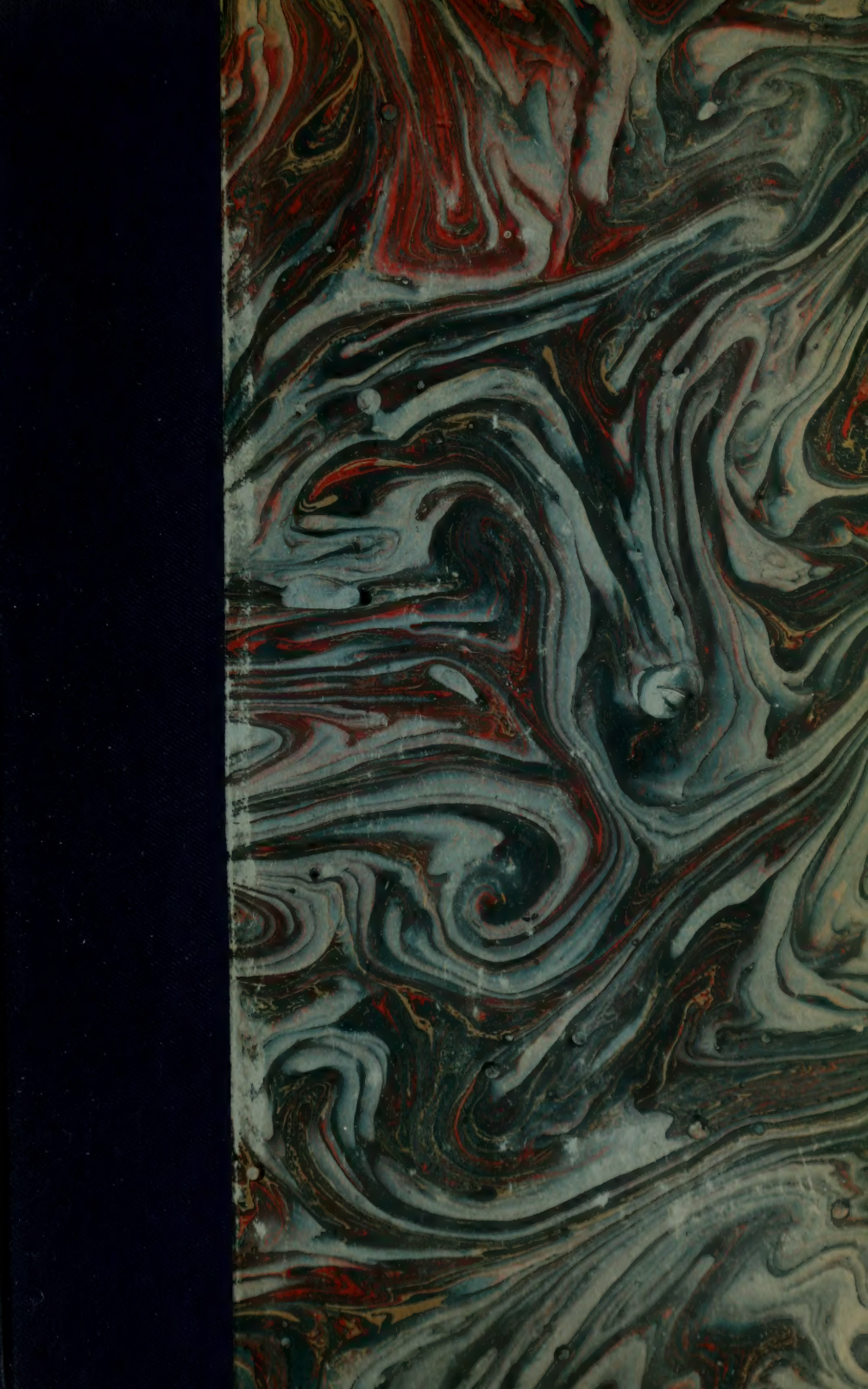


Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Auguſtin.

Inaugural-Diſſertation

zur

Erlangung des theologiſchen Lizentiatengrades

der

Hochwürdigen theologiſchen Fakultät

der

Königlich bayeriſchen

Friedrich-Alexanders-Univerſität Erlangen

vorgelegt von

Otto Zänker,
Paſtor zu Godesberg am Rhein.

Gütersloh.
Druck von C. Bertelsmann.
1907.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC -3 1931

1939

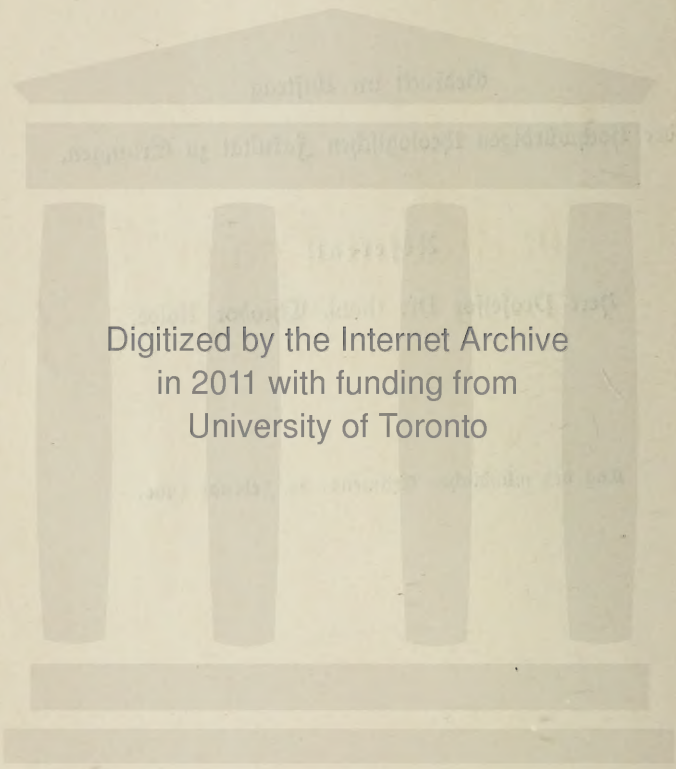
Gedruckt im Auftrag

der Hochwürdigen theologischen Fakultät zu Erlangen.

Referent:

Herr Professor Dr. theol. Theodor Kolde.

Tag des mündlichen Examens: 24. Februar 1906.



Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/derprimatdeswill00zn

D. Martin Kähler

in Halle.

Inhalt.

Seite

Methodische Vorbemerkungen 9
I. Bisherige Lösungen des Problems 13
II. Ist Augustins Ziel „Gott und die Seele"? 33
III. Gott und die Wahrheit 39
IV. Das Unvermögen, Gott zu erkennen (Negative Begründung des Willensprimats) 46
V. Der Weg zu Gott (Positive Begründung des Willensprimats) . 77
VI. Gott anhangen (Positive Begründung des Willensprimats, Fortsetzung) 122
VII. Kontemplation und seliges Leben 143
Ergebnisse 149

Druckfehler:

S. 24 Anmerkung lies statt 38 ff.: **46—142.**

Methodische Vorbemerkungen.

Augustin steht, wie Luther, in dem Ruf, es lasse sich aus ihm alles belegen und beweisen. Man müßte also, um irgend eine Anschauung als wirklich augustinisch nachzuweisen, eine Analyse seiner sämtlichen Schriften, soweit sie überhaupt in Frage kämen, unternehmen und aus jeder einzelnen die betreffende Anschauung trotz scheinbar widersprechender Auslassungen als durchherrschend dartun. Bei Augustin würde sich dabei in noch stärkerem Maße als bei Luther die Schwierigkeit einer wechselvollen Entwicklung selbst der Grundanschauungen ergeben. Die Tatsächlichkeit dieser Entwicklung ist unbestritten,[1]) mögen die Versuche, sie in bestimmte Zeitperioden zu zerlegen, auch mannigfaltig sein. Ihr für die in unserm Thema gestellte Frage ins einzelne nachzugehen, wäre eine Aufgabe für sich. Diese entbehrlich zu machen und zugleich der vorliegenden Untersuchung den Vorwurf der Unvollständigkeit zu ersparen, wählen wir als „Normaljahr", besser als Anfangsjahr für die von uns besonders heranzuziehenden Schriften Augustins, das Jahr 397. Augustin ist Bischof geworden, sein Herz, das so lange voller Unruhe umhergeirrt war, ist ruhig geworden, er schreibt rückblickend auf ein Leben voller Fragen und Antworten seine Confessiones, selbst, wie es

[1]) Vergl. Loofs DG.[4] § 47. Seeberg DG. I S. 266 ff. Storz, Die Psychologie des heiligen Augustinus, Freiburg 1882, S. 4—15; vor allem Naville, St. Augustin, Étude sur le développement de sa pensée jusqu' à l' époque de son ordination. Genf 1872. Und die Biographien.

scheint, einen bedeutsamen Übergang vom Einst zum Jetzt empfindend. Nach dem Jahre 397 hat sich Augustins „Theologie" im wesentlichen nicht verändert, ob auch manche Anschauungen, die bis dahin und noch über dieses Jahr hinaus erst im Sprossen begriffen waren, erst später festere, reife, fruchtbare Gestalt annahmen, andre aus anfänglich lebhafterem Interesse allmählich mehr und mehr in den Hintergrund traten. Nicht einmal der pelagianische Streit bringt in Augustins Lehre bezüglich ihrer Grundlage (Kirche, Gnade, Freiheit, Sünde, Gnadenmittel) wesentlich neue Momente hinein.[1]) Die Berechtigung zu der Begrenzung glauben wir, abgesehen von der berührten Notlage, aus dem Umstande entnehmen zu dürfen, daß, wie alle „großen" Schriften Augustins in oder nach dem Jahre 397 entstanden sind, so auch ein Teil der antimanichäischen und sämtliche antidonatistischen und antipelagianischen Schriften in die mit dem Jahre 397 beginnende große Periode der augustinischen Schriftstellerei fallen. Auf Zitate aus den vor 397 verfaßten Schriften ist jedoch nicht gänzlich verzichtet. In Betracht kommen besonders die Contra Academicos (387), Soliloquiorum libri (387), De libero arbitrio (391) und De utilitate credendi (391), obwohl sie alle, De libero arbitrio nicht ausgeschlossen, für uns geringen Ertrag liefern.[2])

Zur Erklärung unsrer Auffassung der im Thema enthaltenen Frage ist zunächst eine Verständigung über den Begriff „Primat"

---

[1]) Vergl. dazu Reuter, Augustinische Studien, S. 4 ff. Loofs, Realenc. II. Bd. 3. Aufl. S. 278.

[2]) Als Text zugrunde gelegt ist die sogenannte Maurinerausgabe (Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri, editio nova [„Antwerpiae"], Amsterdam 1700—1703). Doch ist nicht nach der Bandzahl, sondern nach §§ zitiert, um die Vergleichung einer andern Ausgabe zu ermöglichen. Nur für die Confessiones ist von der Maurinerausgabe abgesehen und die Raumersche benutzt, die in kleinere §§ einteilt und deshalb das Auffinden der Zitate erleichtert; ihre Einteilung kommt der bei Migne gleich. Verglichen ist im ganzen der Text bei Migne vielfach. —

notwendig. Kant[1]) definiert: „Unter dem Primat zwischen zweien oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verstehe ich den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu sein. In engerer, praktischer Beurteilung bedeutet es den Vorzug des Interesses des einen, sofern ihm . . . . das Interesse des andern untergeordnet ist.“ Die beiden Interessen, die für uns in Frage kommen, sind der Wille und der Intellekt bei Augustin. Um das durch sie zu erreichende Ziel, das Endinteresse, handelt es sich zunächst nicht. Vielmehr fragen wir: wo liegen für Augustin die ersten und Hauptmotive zu einem Entschluß, die Triebkräfte menschlichen Lebens überhaupt, auf seiten des Willens oder des Intellekts? Auf Kants Definition angewandt: ist der Wille der Bestimmungsgrund des Erkennens, so daß das dem Willen untergeordnete Erkennen dem schließlichen Handeln nur einen höheren Grad der Reife, der Vernunftgemäßheit verleiht? Oder ist umgekehrt das Erkennen, der Verstand, die vernünftige Erwägung der Bestimmungsgrund für den Willen, der dann nur die Rolle des Vermittlers zwischen Erkennen und Handeln zu spielen hätte? Dabei kommt es nicht nur darauf an, festzustellen, in welcher Folge in jedem Moment des Handelns Denktätigkeit und Willenstätigkeit wirksam werden und welche dabei den virtuellen Vorrang hat, vielmehr darauf, welche von beiden im Leben der Entschlüsse den Ausschlag gibt. Weiter ist zu erörtern, ob überhaupt einer von beiden, Wille oder Intellekt, notwendige Voraussetzung des andern ist. Schließlich wird noch ein Blick auf das letzte Ziel des Willens und des Intellekts zu werfen sein. Diese Fragen scheinen uns unmißverständlicher als die Kunstausdrücke „Priorität“ und „Prävalenz“[2]), die doch eine verschiedenartige Deutung zulassen, wie weiter unten deutlich werden wird. Der zeitliche

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, Kehrbach, S. 144.
[2]) Reuter, S. 470. 478.

und inhaltlich-tatsächliche Vorrang sind eben nicht so scharf zu scheiden. — Von vornherein ist zu bemerken, daß als Lösung nicht runde Formeln erwartet werden dürfen, selbst wenn das Schwergewicht als auf einer bestimmten Seite ruhend sich erweisen sollte.

Bisherige Lösungen des Problems.

1.

Zwei Vorarbeiten sind zu nennen, von denen jedoch nur einer größeres Interesse beizumessen ist. Für uns wenig fruchtbar ist die Dissertation von J. Hähnel.[1]) Einmal faßt sie die Aufgabe viel enger umgrenzt als wir, wie schon ihr Thema besagt. Zum andern aber hält sie die wichtigsten Begriffe: Weisheit, Gewißheit, Erkennen, Haben der Wahrheit durchgehend nicht auseinander und verkümmert sich dadurch die ohnehin nicht sehr klaren Erlebnisse. Wichtiger ist die Arbeit von W. Kahl,[2]) dem Reuter (S. 478) allerdings wohl mit Recht vorwirft, er habe die Quellen „sehr unvollständig benutzt." Auf sie haben wir näher einzugehen.

Kahl scheidet „die Betrachtung des Willens als eines Momentes in der menschlichen Heilsgeschichte" aus und faßt „den Willen einzig als psychische Funktion" ins Auge, um dann nachzuweisen, „daß Augustin ihn im Sinne des Indeterminismus als absolut frei von jedem äußern und innern Zwange gedacht hat, vor allem frei vom menschlichen Verstande" (S. 3). In der Untersuchung geht er aus von der Überwindung des intellektuellen Determinismus durch Augustin, zeigt demgegenüber, „daß Augustin den Willen frei von jeglichen äußeren und inneren Motiven denkt," und konstatiert endlich den Primat des Willens, vermöge dessen „das theoretische Vermögen der Seele von dem praktischen

[1]) Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Augustin. Chemnitz 1891.
[2]) Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus ꝛc. Straßburg 1886.

sich abhängig erweist" (S. 14 f.). Der Begriff der Sünde bei Augustin im Gegensatz zum manichäischen und neuplatonischen dient Kahl als Schlüssel seiner Lösung. Er ermöglicht die Anerkennung der Wahlfreiheit in der Willensentscheidung: „die göttliche Präszienz steht nicht nezessitierend über dem Menschenwillen, sondern sie bezieht sich auf die zukünftigen Willensentscheidungen in analoger Weise wie das Gedächtnis auf vergangene Ereignisse." „In die Reihe der Kausalitäten, welche Gott vorher weiß, ist der freie Wille des Menschen verflochten, dessen Äußerungen von dem Vorherwissen Gottes unabhängig sind." Der Wille ist „auch keiner inneren Bedingtheit durch psychische Mächte unterworfen" (S. 21). — Der Primat des Willens aber ergibt sich nach Kahl erkenntnistheoretisch aus den drei Erkenntnisstufen: der sinnlichen Anschauung, dem Verstande und der Vernunft. Auf der ersten Stufe, der der sinnlichen Anschauung, findet Kahl den Willensprimat bei Augustin so stark ausgeprägt, daß er als Quintessenz den Gedanken herausstellt (S. 36): „Jeder Irrtum ist Selbsttäuschung." Auf der zweiten konstatiert er: „Jeder Denkfortschritt setzt den Willen voraus, über den bisherigen Wissensgehalt hinauszugehen und denselben zu vermehren: aller Erkenntnis geht daher der Wille vorher, der sich hier als appetitus quaerendi et inveniendi manifestiert und dem die notitia quasi proles entspringt.[1]) Das Denken ist Denkenwollen" (S. 36 f.). Bezüglich der dritten Stufe dagegen gibt Kahl zu: „Augustins Standpunkt hat hier mancherlei „„Umkippungen"" erfahren, und die Formulierung, die er seiner Ansicht zuletzt gegeben hat, ist von einem starken Zuge zum Mystizismus nicht freizusprechen" (S. 39). „Damit, daß die Vernunfterkenntnis als Wirkung eines außer und über uns stehenden Prinzipes aufgefaßt wird, scheint jeder Anteil des Willens an dieser Erkenntnis ausgeschlossen zu sein. Allein" —

[1]) De trin. IX, 12. 18.

und hierin sieht Kahl einen Beweis für seine These — „Gott würdigt nur den jener gnädigen Erleuchtung, der sich durch sittlich ernstes Streben für sie empfänglich erweist; er versagt sie dem Menschen, der in böser Willensentschließung von ihm sich abwendet.[1]) Nur dem ist die intellektuelle Erkenntnis beschieden, der durch seinen Wandel den Wunsch betätigt, ihrer teilhaftig zu werden" (S. 40). Das hindert aber nicht das schwankende Endresultat: „Es ist nicht zu leugnen, daß gerade auf dieser letzten Stufe des Erkennens der neuplatonische Intellektualismus, der das Wollen vor dem Denken verflüchtigt, die Konsequenzen seines Standpunktes mehrfach durchbrochen hat" (Ebd.).

Ohne weiteres leuchtet ein, daß dieses Schlußergebnis lebhaften Widerspruch gegen die Behauptung des Willensprimats bei Augustin hervorrufen mußte. Siebeck[2]) sieht dabei, wie Kahl, von den „dogmatisch-theologischen Bestimmungen Augustins über die Stellung des menschlichen Willens zur göttlichen Gnade" (im Sinne der Prädestinationslehre) ab (S. 184) und findet mit Kahl den wesentlichen Unterschied zwischen Wille und Trieb darin, daß „für den Willen der Naturzusammenhang mit dem Affektleben, der für den Trieb als solchen maßgebend ist, nicht besteht," während „man Verlangen, Abscheu, Freude und Unlust auch als besondere Ausgestaltungen des Willens ansehen kann." Der Wille „ist imstande, über die Triebe zu herrschen und sich an ihnen zu betätigen; er hat die Fähigkeit, ihrer Neigung Gehorsam zu leisten oder zu versagen.[3]) Der Wille ist frei in dem Sinne, daß er der vorhandenen Neigung, sei es zum Guten oder zum Schlechten, nachgehen oder widerstehen kann, nicht aber frei im Sinne der absoluten Indifferenz (des lib. arb.)." „Die

[1]) De genesi ad litt. VIII, 12. 16.

[2]) „Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik." Ztschr. f. Phil. u. philos. Kritik 1888, Bd. 93.

[3]) Hamma, Die Lehre des heiligen Augustin über die Konkupiszenz i. d. Tüb. Quartalsschr. 1873.

Freiheit betätigt sich nicht aus der unbestimmten Möglichkeit des Für und Wider heraus, sondern immer innerhalb und auf Grund einer gegebenen konkreten Ordnung, mit welcher für den Willen zugleich die Hinneigung zum Guten oder zum Bösen gesetzt ist, die ihn zwar nicht zwingt, wohl aber unbestimmte Motive für ihn bereitstellt, zwischen denen er dann erst seine Wahl zu treffen hat" (S. 181). Mit der „gegebenen konkreten Ordnung" biegt Siebeck bereits auf ein anderes Geleise ein als Kahl. Wir werfen hier die Frage ein, ob nicht damit doch mehr „gesetzt" ist als etwa der Gedanke der neuplatonisch-kosmologischen Harmonie, ob nämlich im Hintergrunde nicht doch der Prädestinationsgedanke den Ausschlag gibt. Deutlich wird Siebecks Gegnerschaft gegen Kahl durch folgenden klaren Satz (S. 183): „In bezug auf das Verhältnis zwischen Vernunft und Willen ist Augustin der Ansicht, daß dieser ohne jene blind wäre, daher sie den Vorrang der Führung besitzt." So hat also der Intellekt, die Vernunft den „Primat" vor dem Willen, obwohl auch hier wieder eines fraglich bleibt: sagt die letztgenannte Ansicht Augustins wirklich so viel, daß Siebeck aus ihr seinen Schluß zu ziehen berechtigt ist? — Um aber eine Erklärung für die sonst unbegreifliche Tatsache zu gewinnen, daß in der Zeit der scholastischen Gegensätze „die Rückwendung auf Augustin nochmals schließlich die Entscheidung zugunsten des Willens bewirkte," sieht sich Siebeck gegenüber Kahl genötigt, zuzugestehen, im Willen liege „der eigentliche Kern unsers Wesens, sofern dies nicht eine im Natürlichen beschlossene, sondern eine ethische Bestimmung hat" [1]) (S. 183), und weiter ausdrücklich zu betonen, „mit welcher Schärfe der Beobachtung er die Abhängigkeit nicht bloß (gelegentlich) aller[2]) inneren Zustände,

[1]) De imm. an. 8. Gen. ad litt. VIII, 20 C. J. V. 7, ebd. I, 8, 37. De civ. dei XIV, 6.

[2]) Siebeck zitiert De civ. dei a. a. O.: Der Wille ist in allen psychologischen Vorgängen, sie alle sind nichts andres als Wille. So sind cupiditas

sondern namentlich auch der grundlegenden Denktätigkeit von dem Einfluß des Willens darzustellen weiß" (Ebd.). „Der Wille kann endlich die Vernunft zu Leistungen bringen, bei denen ihr die Anschauung nicht zu folgen vermag" (S. 184).

Dem den Willensprimat bei Augustin abweisenden Urteile Siebecks schließt sich A. Harnack an. Da er aber in einem nicht unwichtigen Punkte dieses Urteil verengert und einschränkt, heben wir auch seine Lösung unsrer Frage[1]) ausdrücklich hervor. Anknüpfend an das Abbiegen Kahls auf der letzten, entscheidenden Stufe, der der Vernunft, urteilt Harnack folgendermaßen: Kahl hat „ganz recht, wenn er die Bedeutung des Willens bei Augustin so hoch wertet. Der Kern unseres Wesens liegt nach Augustin unstreitig im Willen; daher — damit die veritas, das scire deum et animam, die Oberherrschaft erlangen und gleichsam die einzige Funktion des Menschen werden könne — muß der Wille für dieselbe gewonnen werden. Das geschieht durch die Gnade Gottes, welche die Seele zum Wollen und Lieben der geistigen Wahrheit, d. h. Gottes, führt. Nun erst ist die Möglichkeit geschaffen, daß der Primat des Intellekts eintritt. Also ist die Befreiung des Willens schließlich die Ablösung des Primats des Willens durch den Primat des Intellekts;[2]) sofern jedoch der Primat des Intellekts sich gar nicht behaupten könnte ohne den amor essendi et sciendi, bleibt der Wille der Koeffizient des Intellekts auch in der höchsten Sphäre." Endlich bemerkt auch Harnack besonders, hier liege die Erklärung dafür, daß schließlich „im Mittelalter die Rückkehr zu Augustin die volle Überordnung des Willens über den Intellekt herbeigeführt hat." — Ist diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen Wille und Erkenntnis im großen und ganzen übereinstimmend mit der von Siebeck gegebenen, so

und laetitia = voluntas in eorum consensione, quae volumus; metus und tristitia = voluntas in dissensione ab his, quae volumus.

[1]) DG. III[3], 114 f. Anm. 1. — [2]) Conff. IX, 24.

führt doch Harnack gerade den Gesichtspunkt unvermerkt in die Diskussion ein, den Siebeck wie Kahl außer acht lassen zu können meinten: „Die Betrachtung des Willens als eines Momentes in der menschlichen Heilsgeschichte,“[1]) die „dogmatisch-theologische Bestimmung Augustins über die Stellung des menschlichen Willens zur göttlichen Gnade.“[2]) Damit ist unsers Erachtens die Hauptfrage wesentlich verschoben; wir kommen später darauf zurück, da für uns dieser Gesichtspunkt entscheidende Bedeutung hat.

Vorher ist noch ein viertes Urteil heranzuziehen, das um seines Vertreters willen besondre Berücksichtigung verdient. Reuter scheint ganz im Siebeck-Harnackschen Sinne zu entscheiden, wenn er in seinen nur gelegentlichen Erörterungen[3]) zu dem Schluß kommt: „Augustin hat freilich darzutun sich bemüht, daß das Erkennen keine souveräne, von den sonstigen Zuständen des Geistes unabhängige Macht sei, — daß der Wille alles Erkennen bedinge, daß Willensakte die Voraussetzungen der Erkenntnisse seien; aber diese Tatsache berechtigt nicht dazu, mit Kahl ihm die Lehre von dem Primat des Willens zuzuschreiben, sondern die von der Priorität“ (S. 478). Daß aber Reuter einen andern Begriff von „Primat“ hat als Kahl, beleuchtet, abgesehen davon, daß er, wie Harnack, den Gesichtspunkt der göttlichen Gnade bei seiner Betrachtung verwertet, folgender Satz: „Trotzdem, daß Augustin die theoretische Erkenntnis im Vergleich zu dem praktischen Wollen bevorzugt, — daß er geneigt ist, das Erkennen als das Ziel des Menschenlebens zu betrachten, hat er doch dieser Neigung nicht unbedingt nachgegeben, die Bewohner der Klöster nicht dazu vornehmlich angeleitet, sich der (theoretischen) mystischen Kontemplation zu widmen“ (ebd.). Reuter blickt bei der Frage, was vorherrsche im Leben des Menschen, Wille oder Erkenntnis, weniger auf das Leben, wie es sich im Wollen und

[1]) Kahl, S. 3. — [2]) Siebeck, S. 184. — [3]) Augustinische Studien S. 469 f., S. 478.

Erkennen abspielt und entwickelt; er hat vielmehr bei seiner Entscheidung vor allem schon das Ziel selbst im Auge. In diesem allerdings wird ein gewisses Übergewicht der, wenn auch nicht nur „theoretischen", Erkenntnis gegenüber dem praktischen Wollen nicht zu bestreiten sein, obwohl auch die Enderkenntnis sich nicht ohne kräftige Willensmomente vollzieht, wie am Ende unsrer Untersuchung im Einverständnis mit Reuter (S. 367 f. 369) darzutun sein wird. Wichtig ist uns Reuters Beobachtung, daß Augustin, wo es sich um Predigt, d. h. paränetische Darlegungen, handelt, nicht in erster Linie mystische Kontemplation empfiehlt. Derselbe Gesichtspunkt, der Blick auf das letzte Ziel, nicht auf das überwiegende Interesse bis zu seiner Erreichung, leitet Reuter auch bei einer kurzen Erwägung einer der unsrigen ähnlichen Frage, der nach dem Primat des Handelns vor dem Erkennen (S. 470): Augustin „erklärt es für unzweifelhaft, daß die Contemplatio rationalis eine höhere[1]) Bedeutung habe als die actio rationalis, und fragt verwundert,[2]) wer wohl das tätige Leben um seiner selbst willen erstrebe? — Und wenn wir überdies den berühmten Vergleich der Martha als des Typus der gegenwärtigen, tätigen Kirche mit der Maria als dem Typus der zukünftigen, welche ausruht von dem Werke und dem Dienste der Bedürftigkeit und nur der Weisheit genießt — den er an zwei Stellen ausführt[3]) — beachten und daraus die Anwendung auf das Diesseits machen: so scheint bereits durch dies wenige, was von uns beigebracht worden, der Beweis für die Prävalenz der Theorie gesichert zu sein." Der grundsätzliche Unterschied zwischen Reuter einerseits und Siebeck und Harnack wie Kahl anderseits in bezug auf das Verständnis des Begriffs „Primat" überhaupt liegt hier klar zutage. Bezeichnend für diesen Unterschied verwendet Reuter auch den Begriff „Ideal", wenn er

[1]) Ctr. Faust. XXII, cp. 27, cp. 59, 1.
[2]) Ibid. XXII, cp. 52, De trin. I cp. X, § 17.
[3]) Quaestt. Evg. II quaest. 20. De trinit. I, cp. X, § 20, 1.

fortfährt: „Dennoch ist er (der Beweis für die Prävalenz der Theorie) kein zwingender, da die anderweitigen Gedanken über den Wert des praktischen Handelns niemals von ihm (Augustin) zurückgenommen werden. Im Gegenteil, in einigen Stellen wird unter Voraussetzung der Parität beider das Zugleichsein[1]) des Handelns und Erkennens als das Ideal angedeutet!" — Im Ergebnis aber kommt Reuter Kahl bis auf die Mitte entgegen: „Offenbar findet sich in den Aussagen über das Verhältnis beider innerhalb der Zustände des diesseitigen Lebens ein ähnliches Schwanken, wie in denen . . . über das Jenseits. Und nur dies dürfen wir schließlich erklären, daß das Schwanken in Momenten von dem intellektualistischen Triebe, von dem heißen Verlangen überwältigt worden, das Erkennen als den finis omnium actionum preisen zu können, zu dürfen." Hier also, wo Reuter erst auf unsre an der Hand des Kantschen Primatbegriffs, den offenbar auch die übrigen zitierten Autoren haben, aufgeworfene Frage kommt — soweit sich nämlich Wille und actio decken —, läßt er die Lösung ungewiß und gibt uns damit die Berechtigung, sie in klarerer Gestalt zu suchen.

2.

Zeigt sich nur der Theologe, „der es nicht lassen kann," wenn Harnack das von Kahl und Siebeck geflissentlich ausgeschiedene heilsgeschichtliche Moment, die Gnade Gottes, in die Erörterung hineinzieht? Oder ist es zur Erschöpfung des in Frage kommenden Materials notwendig, die christliche Bedingtheit der augustinischen Psychologie zu berücksichtigen? Die Bejahung der zweiten Frage müßte die Beurteilung der christlich bedingten Psychologie, wie die Dinge bei Augustin liegen, zur Hauptaufgabe machen.

Uns scheint diese Frage in der Tat bejaht werden zu müssen, und zwar nicht nur aus dem Grunde, weil unsre Unter-

[1]) De trin. XII, cp. XIII, § 21. Ctr. Faust. XXII, cp. 53.

suchung vornehmlich die zweite größere Hälfte der augustinischen Schriftstellerei ins Auge fassen will, die „christliche" im Unterschiede von der wohl nicht ganz mit Recht so genannten „philosophischen" — denn auch die Zitate bei Kahl und Siebeck sind meist der zeitlich späteren entnommen, ein Umstand, der wohl zu beachten ist. Vielmehr fließt unser Ja aus dem Charakter der gesamten Schriftstellerei Augustins, aus dem höchsten Gesichtspunkt, der ihm dabei vor Augen schwebt. Selbst wenn es möglich wäre, die beiden Schriftstellerperioden durch „heidnisch-philosophisch" und „christlich" wirklich zu kennzeichnen, unmöglich ist in jedem Fall die Scheidung einer „philosophischen" und einer „theologischen" Betrachtungsweise innerhalb der zweiten Periode, unmöglich sowohl in den Schriften Augustins selbst wie, von seiten der Augustinforscher, in der Darstellung einzelner Anschauungen in ihnen.[1]) Ohne Zweifel lassen sich, wie Kahls Beispiel zeigt, aus der großen Zahl spezifisch philosophischer Betrachtungen Augustins einzelne philosophische Punkte zum Beleg einer Anschauung aufzeigen. Aber eine so einschneidende Frage wie die unsrige läßt sich nur im allergrößten Zusammenhang der Gesamtauffassung begreifen und lösen. Die Spärlichkeit der Zitate bei Kahl, vor allem in den wichtigsten Untersuchungen, denen der Verstandes- und Vernunftfunktionen — es sind nur zehn bezw. vierzehn! — gibt doch zu denken. Begnügt man sich mit so geringer Ausbeute, so bleibt der Behandlung der Frage höchstens der Wert einer Vorarbeit. Und als solche ist Kahls Schrift allerdings wertvoll. Wertvoll ist sie nicht nur, weil sie allgemein das außerordentlich starke Hervortreten des Willensmomentes bei Augustin aufgezeigt hat.[2]) Denn dafür ließe sich eine unendliche Reihe noch kräftigerer Zeugnisse beibringen. Wir führen nur zwei an, eines, das uns die hohe Wertung des Willens an sich zeigt: Tam sciebam me habere

[1]) Musterhaft ist z. B. Ritter in s. Gesch. d. Phil. VI.
[2]) Vergl. Harnack a. a. O. S. 114 Anm. 1.

voluntatem, quam me vivere;[1]) und ein andres, das sogar der Gnade nur eine Hülfsstellung gegenüber dem Wollen anweist: „Noli vinci a malo, sed vince in bono malum.“ Quod tamen ut fiat adiuvat gratia;[2]) weiß man, wie nahe sich gratia und praedestinatio berühren,[3]) so erscheint hier Augustins Natur sich gleichsam aufzubäumen gegen seine eigene Lehre von der Prädestination zugunsten des allgewaltigen Willens. Der Wert der Kahlschen Vorarbeit liegt vielmehr in seinem Ergebnis, das auch seine Bestreiter zwingt, den Primat des Intellekts mindestens nicht uneingeschränkt zu behaupten. Die bloße starke Hervorhebung des Willens könnte nur als geringe Fortbildung der stoischen Erkenntnis gelten, die zum ersten Mal gegenüber dem Sichabwickeln des Weltprozesses nach unbedingten Kausalgesetzen dem freien, nur durch seine eigene Natur bedingten Willen das Wort redete. Sind aber Kahls Urteile begründet, so macht Augustin, eben weil er selbst Wurzeln im Neuplatonismus hatte und bewahrte, bewußt oder unbewußt Front gegen den überspannten Intellektualismus der Neuplatoniker, für die der Wille nichts als eine Provinz des Denkens bedeutete.[4])

Suchen wir aber nach dem großen Zusammenhang, in den unsre Frage zu stellen ist, so ist er bei Augustin überall sein christlich-theologisches Denken. Dem stimmt Siebeck rückhaltlos zu. Wie er trotzdem die Scheidung zwischen Theologie und Philosophie bei Augustin vornehmen kann, ist wohl nicht ganz erklärlich. Er führt aus:[5]) „Die Probleme nicht der Natur und

---

[1]) Conff. VII, 5, cf. De civ. dei XIV, 6: voluntas est in omnibus (sc. motibus, d. h. psychologischen Vorgängen): imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.

[2]) De grat. et lib. arb. 8, cf. 22.

[3]) Vergl. z. B. De praed. sctorum 19, eine Stelle, die das Gegenteil obigen Zitates besagt.

[4]) Richter, Plotins Psychologie 1869, S. 80, bei Kahl, S. 10.

[5]) A. a. O. S. 188 ff.

des Staates und der weltlichen Ethik, sondern die der innersten Geistes- und Herzensbedürfnisse, der Liebe und des Glaubens, der Hoffnung und des Gewissens regieren alles. Nicht das Verhältnis des Innern zum Äußern, sondern das des Innern zum Innersten, zum Fühlen und Schauen Gottes im Herzen, sind die eigentlichen Objekte und treibenden Kräfte seiner Spekulation." Und weiter: „Fragen der Ethik, welche Aristoteles aus dem Verhältnis von Mensch zu Mensch behandelt, erscheinen bei Augustin im Lichte der Beziehung zwischen dem eignen Herzen und dem von diesem gewußten und gefühlten Gott. Den obersten Entscheid gibt bei jenem die klare Erkenntnis des Äußeren durch die Vernunft, bei diesem die Unwiderstehlichkeit des Innern, die Gefühlsüberzeugung, die sich hier (was in dieser Vollkommenheit wenigen gegeben ist) mit dem durchdringenden Lichte des Verstandes verschmolzen hat. Der Boden, von dem aus die Fragen sich erheben, ist dort das ruhige theoretische Bewußtsein, hier dagegen das von der Unruhe der Gottesliebe und des Sündenbewußtseins aufgeregte Gewissen . . . . Kein Wunder, daß fortan die Allgenugsamkeit des zergliedernden und abstrahierenden Verstandes in ihrer Alleinherrschaft beschränkt wird . . . Er soll sich auch nicht mehr seiner Herrschaft über den Willen, sondern vielmehr der Beeinflussung bewußt werden, der er selbst von dorther unterliegt. Der Hauptgegenstand seiner Betrachtung soll nicht mehr die äußere Welt oder die nach Analogie und Methode derselben behandelte innere bilden, sondern der Kern der Persönlichkeit, das Gewissen in seinem Zusammenhang mit Gemüt und Willen." — Wir durften es uns nicht versagen, dieses Urteil gerade aus der Feder eines philosophischen Beurteilers ausführlich zu bringen. Besteht es zu Recht — und man wird ihm die Zustimmung im allgemeinen nicht versagen können —, so ist der Versuch geboten, unser Problem in das Ganze der augustinischen Gottes-, Welt- und Lebensanschauung hineinzustellen, damit es ein möglichst allseitiges

Licht empfange. Wie weit dabei der Versuch hinter der Aufgabe zurückbleibt, dessen sind wir uns wohl bewußt. Die Absicht der zunächst folgenden Abschnitte ist denn auch nicht, eine erschöpfende Darstellung der für den Unterbau unsres Problems wichtigen Anschauungen Augustins zu geben. Vielmehr sollen sie in großen Zügen die Voraussetzungen und die Berechtigung unserer Auffassung des Augustin darlegen, in die sich dann die Lösung der Themafrage als ein Teil des Ganzen einordnen muß. [1])

Hören wir Augustin selbst über den höchsten Gesichtspunkt, der ihn allenthalben leitet, der seiner philosophischen wie theologischen Meditation Ende und Ziel ist und deshalb eine Scheidung beider Disziplinen unmöglich macht. Man mag darüber streiten, welcher „Gedanke" im Denken, in der Dogmatik und in der Ethik Augustins beherrschend über allen andern steht, so daß er der andern Grund und Ziel ist, ob die Gnade, die Kirche, die Prädestination oder gar die Macht der Sünde, des Teufels, — darüber kann es keinen Zweifel geben, daß das erste und letzte Interesse Augustins das Verhältnis des Menschen zu Gott ist, und die figura, quae docet, ist Augustin selbst. Das Selbstporträt, das er in den Confessiones entwirft, gibt uns naturgemäß eine Beurteilung ex eventu, aber es verspricht eben darin, daß der aus allen Nöten als reifer Christ hervorgegangene seinen weiteren Gang sub specie dei tun wird. Wie er sich am Anfang jedes der 13 Bücher zuerst in das Licht Gottes stellt, zu ihm redet und fleht, seine Güte preist, die sich in dem gerade zu schildernden Lebensabschnitt kundgetan, seiner Heiligkeit sich unterwirft, der die Sünde nicht entfliehen konnte, seine Erleuchtung erbittet, um sich bis in die tiefsten Falten des Herzens selbst verstehen und Gottes stille Absichten in seinem eignen gewundenen Lebensweg durchschauen zu können, so kann er nicht anders, als sich, sein Tun und Denken, von jetzt an

[1]) Eine möglichst umfassende Untersuchung beabsichtigen erst die Seiten 38 ff.

mit göttlichem Maßstab messen; was er bis jetzt mehr oder weniger versäumt, wird ihm nach seiner christlichen Erkenntnis nun Bedingung des Lebens: der Aufblick zu Gott, das tendere in deum.[1]) Das Leben und Denken wird ihm zum Gottesdienst in dem Sinne, daß nichts für ihn aus dem Rahmen göttlicher Gesichtspunkte herausfällt. Vor allem die Entwickelung und Betätigung des Geistes vollzieht sich unter stetem Blick auf göttliches Leiten. Hominis sapientia — und dazu gehört alles philosophische Denken so gut wie das theologische — pietas est; die pietas aber ist dei cultus, und dieser vollzieht sich in Glaube, Hoffnung und Liebe.[2]) Hominis sapientia pietas est, das ist der Obersatz für alle Schlüsse in der systematischsten aller seiner Schriften. Darum gelten ihm die Platoniker als „die berühmtesten unter allen Philosophen," weil für sie die Seele nicht an ihrem Begabtsein mit Unsterblichkeit und Vernunft genug hat, sondern zur Seligkeit des Lichtes von Gott bedarf, weil überhaupt niemand zur Glückseligkeit gelangt, der nicht in keuscher Liebe an Gott hängt.[3]) Dieses Urteil hat für Augustin solches Gewicht, daß sich unter seinem Eindruck die Unterschiede zwischen Christentum und Neuplatonismus häufig fast verwischen.[4]) Eine dreifache Wurzel für die Notwendigkeit der steten Beziehung

---

[1]) Ep. 155, 13.

[2]) Enchir. 2. Damit soll Laurentius die einfache Antwort auf die komplizierte Frage haben, in quantum ratio pro religione contendat, vel quid in rationem, cum fides sit sola, non conveniat; quid primum, quid ultimum teneatur, quae totius definitionis summa sit, quod certum propriumque fidei catholicae fundamentum (ib. 4, cf. Ep. 155, 5).

[3]) De civ. dei X, 1, 1: Elegimus enim Platonicos omnium philosophorum merito nobilissimos, propterea, quia sicut sapere, potuerunt, licet immortalem ac rationalem vel intellectualem hominis animam, nisi participato lumine illius dei, a quo et ipsa et mundus factus est beatam esse non posse: ita illud, quod omnes homines appetunt, id est, vitam beatam, quamquam isti assecuturum negant, qui non illi uni optimo, qui est incommutabilis deus, puritate casti amoris adhaeserit.

[4]) Conff. VII, 26: (Platonici) videntes, quo eundum sit, nec videntes qua, cf. 27; das ganze Buch De civ. dei XVIII.

alles Denkens und Erkennens auf Gott und also die religiöse Grundstimmung auch in philosophischen Erwägungen ist unschwer zu entdecken. Wir zeigen sie, hauptsächlich in den Confessiones, kurz auf.

Augustin hat bis zuletzt, so weit er im übrigen sich vom neuplatonischen Gottesbegriff entfernte, dem Gedanken der in Gott gipfelnden, von Gott zusammengehaltenen Harmonie der Welt und des Geschehens in ihr in einer Form Ausdruck verliehen, die zwar nicht ohne sichtbaren neutestamentlichen Einfluß ist, aber deutliche Spuren kosmologisch-ästhetischer Gedanken des Neuplatonismus an sich trägt.[1]) Wie alles Sein seine Berechtigung nur aus der tiefen inneren Beziehung zu dem reinen, dem Ur-Sein schöpft, so hat vor allem der Mensch Daseinsberechtigung nur, wenn und in dem Maße wie er mit seinem Denken und Wollen zu dem Sein hin „tendiert". Das Sein aber ist Gott. In ihm hat das ganze Universum seinen Zusammenhang, findet es seinen höchsten Ausdruck. Wer seine Stelle in der Welt ausfüllen will, muß zu ihm im rechten Verhältnis stehen. Darum ist auch alles Denken, alle seelische und intellektuelle Tätigkeit in rechter Form und Weise nur möglich, solange sie sich an diesem obersten Gesichtspunkt orientiert, den organischen Zusammenhang mit Gott wahrt. Denn Gott ist das Licht, das jeden Menschen erleuchtet.[2]) In solchen Gedanken spiegelt sich nicht nur die Anschauung der Schriften vor dem Jahre 397 wider,[3]) sondern eine stets mit Vorliebe zum Ausdruck gebrachte

[1]) Vergl. Scipio, Des Aur. Aug. Metaphysik, 1886, S. 16 ff., 31 ff.

[2]) Augustin findet, Conff. VII, 13 f., wunderbar ähnliche Parallelen zwischen den Platonikern, die er in lateinischer Übersetzung gelesen, und Joh. 1, vergl. De civ. dei X 2: Lumen intelligibile, quod est deus, . . . a quo illustrantur, ut clareant atque eius participatione perfecti beatique subsistant. Auch hier folgt ein Hinweis auf Joh. 1 und dann: Satis ostenditur animam rationalem vel intellectualem, qualis erat in Joanne, sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. Das sei auch Plotins und Platos Urteil.

[3]) Vergl. die Zitate bei Loofs, S. 352 ff.

Seite des auguſtiniſchen Denkens.[1]) Mit andern Worten, des Menſchen ganzes körperlich-natürliches und geiſtiges Sein iſt von Grund aus religiös beſtimmt.

Aber bei Auguſtin darf man bei dieſen, ob auch chriſtlich geläuterten und vertieften, neuplatoniſchen Reminiszenzen nicht ſtehen bleiben. Wie weit für ihn der Gottesgedanke im Vordergrund ſtand, wie völlig ſeine „Theologie" und „Philoſophie" zuſammenfiel,[2]) zeigt nicht nur das Ideal einer ungeſtörten Harmonie aller Körper und Geiſter, ſondern viel deutlicher das Ziel der Erkenntnis, wie er es in den Confessiones teils als erreicht, teils als noch zu erſtreben ſchildert. Zunächſt erſcheint dieſes Ziel als ein doppeltes. Der von einer Schulmeinung zur andern Geworfene ſucht mit wunderbarer Inbrunſt nichts als Wahrheit, „die Wahrheit"[3]) oder — die Begriffe decken ſich faſt — die Weisheit.[4]) Immer aber bildet dabei den durchſchimmernden

---

[1]) Conff. I, 2: Non ergo essem, deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te („mein Daſein hätte in dir"), ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia. VII, 17: Et inspexi cetera infra te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt; non esse tantum, quoniam id, quod es, non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet. Mihi autem adhaerere deo bonum est; quia si non manebo in illo, nec in me potero. Ille autem in se manens innovat omnia. Et deus meus es, quoniam bonorum meorum non eges. III, 15: Turpis omnis pars est suo universo non congruens. III, 10: Tu (deus) vita es animarum, vita vitarum, vivens te ipsa, et non mutaris, vita animae meae. IV, 18: Si placent animae, in deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt, et in illo fixae stabiliuntur. alioquin irent et perirent. . . . Non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt. Ecce ubi est, ubi sapit veritas. Intimus cordi est, sed cor erravit ab eo. Redite, praevaricatores, ad cor, et inhaerete illi, qui fecit vos. State cum eo, et stabitis: requiescite in eo, et quieti eritis, cf. IV, 17, VII, 1, vor allem VII, 13 und 14; cf. In ps. 72, 34: Mihi inhaerere deo bonum est, hoc est totum bonum. Vultis amplius? Doleo volentes. Fratres, quid vultis amplius? Deo adhaerere, nihil melius.

[2]) Darüber ausführlich Ritter VI, 203 ff.; Reuter 460 f.

[3]) III, 10. IV, 18. VI, 19. VII, 16, 26. X, 33 f. und oft; vergl. auch In Ps. 118, 20 § 8: usque ad mortem pro veritate certare et pro vero ac summo bono omnia tolerare. — [4]) III, 7, 8; VIII, 17.

Hintergrund seines forschenden Geistes das Bild Christi, das von früh auf in seiner Seele lebte und das er in den gepriesenen „Wahrheiten" vermißte (III, 8). Also er war nicht unbefangen, sondern ging mit einem stillen religiösen Wunsch an sein Problem. Andererseits dürstet seine unbefriedigte Seele nach Gott. Hat sie ihn gefunden, so hat sie genug zur geistigen und seelischen Befriedigung.[1]) Wer Gott kennt, kennt die Welt.[2]) Beides sei nur angedeutet, um unten in seiner Wechselbeziehung weiter ausgeführt zu werden. Hier ist uns wichtig der religiöse Grundzug im Wesen und Denken Augustins. Beispiele dafür, daß er auch bei Reflexionen über scheinbar ganz theoretische Vorgänge immer den Grund- und Zweckbegriff Gottes vor Augen hat, gibt er genug. Wir erinnern nur an die beiden Darlegungen über das Wesen des menschlichen Gedächtnisses und seine enge Beziehung auf Gott im 10. Buch[3]) und über den Begriff der Zeit im 11. Buch.[4]) Sein ganzes Denken ist theologisch unterbaut. Zur Klarheit dieses Standpunktes mußte er sich vor allem durch die rhetorische, mit Gedankenspielereien und sophistisch-inhaltlosen Spitzfindigkeiten ausgefüllte Periode seines Lebens durchringen. Vom Jahre 397 an ist sie überall wahrnehmbar. Sie bedeutet aber nichts Geringeres als die endgültige Loslösung Augustins von den Prinzipien der Antike. Wenn Dilthey[5]) sie dahin charakterisiert, daß auf den Anschluß an die antike Weltanschauung bei Augustin eine objektive Metaphysik gefolgt sei, deren Ausgangspunkt „die im religiösen

---

[1]) I, 1: Fecisti nos ad te, et inquietum est cor — cor ist wieder allgemein das Innerste des Menschen, sein intellektuelles wie sein geistliches Leben — nostrum, donec requiescat in te; X, 29. Quaeram te, ut vivat anima mea; Enchir. 9: Satis est Christiano rerum creatarum causam sive caelestium sive terrestrium sive visibilium sive invisibilium non nisi bonitatem credere creatoris, qui est deus unus et verus, und oft.

[2]) Scipio, Des Aur. Aug. Metaphysik, S. 14.

[3]) §§ 11—37, besonders 11, 26, 35, 36, 37.

[4]) §§ 12—41, besonders 13 ff., 25, 28, 32, 39, 41.

[5]) Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 1883, S. 319 ff.

Erlebnis ergriffene Gottheit" sei, so eignen wir uns dieses Urteil mit der näheren Bestimmung an: Augustin vertauschte die antike „Weltanschauung" mit der christlichen Denkweise, deren oberstes und alleiniges Prinzip nicht Begriffe, sondern der lebendige Gott ist.

Das heißt aber, daß Augustins „Philosophie" im letzten Grunde wie in ihrer Anwendung nicht theoretisch, sondern praktisch, und zwar individuell geartet ist. Um mit dem letzten zu beginnen, man kann Augustins Anschauung von der civitas dei in mancher Hinsicht vergleichen mit Platos Lehre vom Staat. Nur darf man dabei den grundsätzlichen Unterschied nicht übersehen. Für Plato ist das Ziel des Staates die Realisierung einer Idee (der des Guten) und damit völlige Aufopferung aller Individualitäten an die Allgemeinheit, das Ziel des Einzelnen das Eingefügtwerden in den Organismus des Staates oder in das mechanische Triebwerk der Staatsmaschine, in der er nur noch als Teil des Ganzen seine Funktion ausübt. In der civitas dei dagegen steigt die Bedeutung des Einzelnen bis zur Höhe des vollendeten electus, des sanctus, des spiritalis — jeder dieser Ausdrücke weist eine besondre Bestimmung des nahen Verhältnisses zu Gott auf, in dem der Mensch durch seine Wesensähnlichkeit mit Gott die Erfüllung seines persönlichen Vorherbestimmtseins mit Augen sieht und mit Händen greift. Dieses endliche Verhältnis zu Gott hat naturgemäß zur Voraussetzung das Streben dahin, das ebenso nur individuell vollzogen werden kann. Bei Plato ist die größte, schließlich die einzige Tugend die politische, bei Augustin ist das Leben und Denken wirklich sittlich-religiös bestimmt. Es kommt auf das Tun jedes Einzelnen an, denn jeder für sich ist ein kleines Ziel in dem letzten großen Ziel. Bei Augustin hat darum jeder Einzelne volles Interesse an dem zu suchenden Ziel. Es gibt kaum einen andern allumfassenden Schriftsteller, den sein Denken so ausschließlich auf das letzte Ziel wiese wie Augustin. Und was ihm

Bedürfnis ist, das fordert er vom Christen, vom Menschen überhaupt. Daher gibt es für ihn eigentlich keine „theoretischen" Gedanken.[1]) Das praktische, nicht nur ideale Ziel gibt seinem ganzen Denken eine praktische Gestaltung. Abstrakt philosophische Auseinandersetzungen finden sich bei ihm sozusagen gar nicht, auch dies ein Grund, warum es vergebliche Mühe ist, theologische und philosophische Betrachtungsweise bei ihm zu trennen. Philosophie ist bei ihm fast ausschließlich Psychologie.[2]) Und zwar fällt da wieder allgemein menschliche und christliche Psychologie zusammen. Höchstes Menschentum und höchstes Christentum sind völlig eins. Nimmt trotzdem die „Erkenntnis" einen bedeutenden Platz in seinem Leben ein, so liegt das in der Notwendigkeit begründet, die Gegner mit ihren eignen Waffen zu bekämpfen, auch sogar subtil erkenntnistheoretisch, wenn es sich um philosophische Gegner handelt, ihnen auf ihr eigenes Gebiet zu folgen, wie die Geschichte des Pelagianismus, der ihm bis an sein Ende auf den Fersen saß,[3]) und die Abwehr des Manichäismus lehrt. Seine philosophischen Ausführungen atmen durchweg Lebendigkeit. Daher fallen für sein räsonnierendes Bewußtsein Sein, Erkennen und Wollen so sehr in eins zusammen, daß er in diesen drei Vermögen ein Bild der unteilbaren Dreieinigkeit, ja eine inseparabilis vita sieht.[4]) Und Plato hat in seinen Augen die Philosophie auf ihren Höhepunkt gebracht, weil er sokratische und pythagoreische

---

[1]) Vergl. Reuter 494.

[2]) Vergl. Ritter, VI, 204 f., Harnack III, 19: „Seine Größe als Mann der theologischen Wissenschaft liegt wesentlich in dem psychologischen Element."

[3]) Vergl. Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus 1821.

[4]) Conff. XIII, 12. Dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim et novi et volo: sum sciens et volens; et scio esse me et velle; et volo esse et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita, et una vita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio, et tamen distinctio, videat, qui potest.

Anschauungsweise zu einem studium sapientiae verband, in dem der actio und zugleich der contemplatio ihr Recht zuteil wurde, der ersteren ad agendam vitam, der letzteren ad conspiciendas naturae causas et sincerissimam veritatem.[1]) Ja, die vera philosophia, die imstande ist, die Seele von der Welt zu befreien,[2]) ist das unicum auxilium contra miserias huius vitae[3]) ein Ausspruch, der die Gleichartigkeit von Theologie und Philosophie, besser religiösem und allgemein menschlichem Denken auf das deutlichste zeigt; denn der Zusammenhang gibt der vera philosophia ihre Spitze in der gratia salvatoris Christi, dei ac domini nostri, die allein ab huius tam miserae quasi quibusdam in feris vitae liberat und erklärt so, daß mit der wahren Philosophie nichts anderes gemeint ist als das Sichhingeben an Gottes Wirksamkeit im Innern der Seele, wie eine andere Stelle zeigt.[4]) Dort preist Augustin Gott, in ihm und seinem Wirken habe er die Lösung aller Probleme,[5]) ja einen ungewohnten Zustand der dulcedo gefunden, der jedoch von der Last und Mühseligkeit des Lebens, der consuetudinis sarcina, oft wieder gestört werde. Fast möchte man für Philosophie bei Augustin „Lebensweisheit" setzen, so sehr geht es ihm um das praktische Ziel.[6])

3.

Ruht nach den bisherigen Ausführungen das inhaltliche Schwergewicht der Denkweise Augustins auf dem mit dem Wachsen des christlichen Bewußtseins immer kräftiger erfaßten Gottesgedanken, so ist die auf lediglich empirischen Beobachtungen und Bemerkungen Augustins fußende Untersuchung Kahls für eine vollgültige Lösung unsres Problems nicht ausreichend. Ist nicht zu leugnen, daß Augustin hie und da den religiösen

[1]) De civ. dei IV, 8. — [2]) Die „philosophia christiana", ctr. Jul. IV, 72, vergl. Scipio a. a. O. 11 f. — [3]) De civ. dei XXII, 22, 4.
[4]) Conff. X, 65. — [5]) Considerare. — [6]) Vergl. auch X, 66.

Gesichtspunkt, die theologische Fragestellung zurücktreten läßt, um „die psychologischen, die Fragen nach dem Denken und Wollen, nach den Quellen der Erkenntnis und den Motiven des menschlichen Handelns“ [1]) an sich und nur erfahrungsmäßig herauszustellen, so braucht es sich dabei nicht einmal um Ausnahmen zu handeln. Vielmehr sind dies gewissermaßen Regulierungsversuche auf der Peripherie, von denen der Mittelpunkt nicht berührt wird. Der Gottesgedanke bleibt der oberste, die Grundvoraussetzung. Gedanken, die ihm widersprechen, dürfen nicht aufkommen.

Haben wir damit den Tatbestand richtig gekennzeichnet, so ist der Versuch berechtigt, wie wir für den Inhalt des augustinischen Denkens den lebendigen Gott als ausschlaggebend konstatierten, so für die Methode dem Gottesbegriff die beherrschende Stelle einzuräumen und eine Lösung unsrer Frage durch den Nachweis zu suchen, daß für Augustin die Erkenntnis der Wahrheit sich mit der Gotteserkenntnis deckt und daß diese Erkenntnis nicht auf dem Wege und mit den Mitteln des selbsttätig vordringenden Intellekts, sondern auf dem Wege des sich beugenden Willens gefunden und bewahrt werden kann, der dem Intellekt den Boden bereitet und dauernd seine Richtung anweist.

---

[1]) Wundt, Einl. S. 156.

Ist Augustins Ziel „Gott und die Seele"?

1.

Obwohl wir abermals den Augustin nach dem Jahre 397 reden lassen, bedarf es eines kurzen Eingehens auf seinen Lebensgang, wie er uns in den Confessiones dargestellt ist. Dabei verschlägt es wieder nichts, wie weit sich die Erzählung mit der wirklichen Geschichte deckt. Uns interessiert nur, welche Fäden der reife Augustin als die durch sein vergangenes Leben leuchtend sich hindurchziehenden aufzeigt. Hat es bei einem flüchtigen Blick in sein Lebensbild den Anschein, als habe sich sein Leben als von einer Erkenntnis zur andern forteilend oder fortschleichend vollzogen, vom Aufgehen im Äußerlich-Sinnlichen zu Ciceros moralisierendem Hortensius, von diesem zu den Manichäern, von ihnen zur Skepsis, von der Skepsis endlich zu dem neuplatonisch-durchwirkten Christentum, so erweist sich bei näherem Eindringen die Seele Augustins vielmehr als eine anima naturaliter christiana. Und Skeptiker im eigentlichen Sinne ist Augustin nie gewesen. [1]) Höchstens Kahls Urteil, für Augustin sei der Skeptizismus „Durchgangspunkt zu seiner definitiven philosophischen Überzeugung" (S. 16 f.) gewesen, dürfen wir gelten lassen, wenn wir nämlich den Ton auf „philosophisch" legen. Für unsere Frage ist das von Bedeutung. So sehr Augustin das Streben nach Erkenntnis betont, sucht er doch selbst

[1]) Gegen Loofs[4], S. 347 f. Anm. 5, vgl. Harnack III, 103.

die Motive seines Fortschreitens auf der Bahn zum Christentum hin tiefer. Dem Forschen des Kopfes ging eine gewaltige Unterströmung parallel, das verlangende Bedürfnis des Herzens, und dieses war das stärkere. Augustin trieb keine „vorurteilslose Forschung," vieles war ihm prima voce abominandum (VII, 3). Schon zu den Manichäern zog ihn nicht die allgemeine Aussicht auf vernünftigere Lehre, sondern der Eindruck, daß die orthodox-katholische Lehre Gott zum Urheber der Sünde machte;[1]) und den Weg zur Kirche zurück fand er durch die Einsicht, daß die manichäische Lehre zu einem horribile sacrilegium cordis et linguae führe, weil sie Gott veränderlich mache und zu einer dem Bösen und dem Verderben zugänglichen Substanz (VII, 3. 4). Bei allen Ergebnissen aber, zu denen der Verstand weiter gelangte, fragte das Herz: kommt Christus dabei nicht zu kurz?[2]) Gerade in der Zeit, wo er sich selbst einen Skeptiker nennt, gibt er den Manichäern den Abschied, weil sie das nomen salutare Christi nicht kannten,[3]) spricht also ein deutliches Nein, wenn auch noch nicht ein ebenso deutliches Ja. Und während er sich[4]) noch den an allem Zweifelnden nennt, weiß er, daß er doch dem Verkehrten schon entrissen ist.[5]) Mag er in seinen Zweifeln sehr dunkle Zeiten gehabt haben, jedenfalls gingen sie mehr auf das Wie der Erkenntnisse als auf das Daß, mehr auf die Form als auf den Inhalt der Gegenstände seines Nachdenkens. Er war stets ein „ehrlicher" Gottsucher, freilich ein irrender, wie er die Guten unter den Donatisten einmal Irrende nennt, die die Wahrheit suchen, aber verführt sind.[6]) Ihm handelte es sich darum, „ob er Gott als seinen Gott empfinden werde oder nicht."[7]) Ein

---

[1]) Vergl. Harnack III, 102 Anm. 2.
[2]) III, 8; V, 25; vergl. VII 7.
[3]) V, 19; vergl. 25. — [4]) VI, 2 u. 6.
[5]) VI, 1: falsitati iam ereptum.
[6]) Epist. 43, 1; cf. 33, 1; 40, 9.
[7]) Harnack III, 79.

Skeptiker im technischen Sinne des Worts war er nie: Wer einsieht, daß er die Wahrheit nicht finden könne, der muß davon abstehen, sie zu suchen, das ist sein Satz.[1]) Die „Grundstimmung" der Confessiones, wenn hier der Ausdruck erlaubt ist, ist vielmehr die Sehnsucht nach Gewißheit über den Gott, von dem er mehr als eine Ahnung längst hatte. Man könnte sogar geneigt sein, das Jagen von einer Erkenntnis und Lehrmeinung zur andern als eine Art Gegenspiel anzusehen gegenüber dem eigentlichen Spiel, dem Suchen des Herzens, wenn nicht doch auch die Erkenntnisse fördernd gewirkt hätten.

2.

Aber war Gott sein eigentliches, einziges Ziel? Auf die Tatsache der Nebeneinanderstellung von Gott und Wahrheit, die wir schon erwähnten, wird weiter unten einzugehen sein. Zunächst muß das vielzitierte Wort klargestellt werden, das schon die Soliloquia (I, 7) aus dem Jahre 387, dem Taufjahre Augustins, enthalten: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. Zwischen den beiden Polen Gott und Menschenseele lagen alle die Fragen, die Augustin beschäftigten. Was außerhalb ihres Gesichtskreises lag, beschäftigte ihn nicht oder nur, wenn es sich in ihn hineinziehen ließ.[2]) Genauer: das Verhältnis zu Gott war für Augustin im Leben und Denken das allbeherrschende. Ist es aber schon fraglich, ob Augustin in späteren Jahren gerade die Synthese deus et anima noch ebenso gebraucht hätte, so ist es zum mindesten mißverständlich, wenn Seeberg[3]) sagt: „Die Herkunft aus dem persönlichen Leben und Streben haftet allem an, was er geschrieben hat. Für ihn existieren da nur zwei Größen: Gott und das Herz." Mehr

[1]) Ctra. Acad. I, 9.
[2]) Vergl. das über die praktische Richtung Augustins Gesagte.
[3]) DG. I, S. 253.

als mißverständlich aber ist es, wenn es bei Harnack[1]) heißt: „So treten ihm — erkenntnistheoretisch — deus und anima in die innigste Verbindung, und diese Verbindung verstärkte für ihn die Vorstellung von ihrem metaphysischen Zusammenhang. Fortab war ihm die Erforschung des Seelenlebens ein theologisches Bedürfnis. Keine Untersuchung erschien ihm hier gleichgültig; aus jeder suchte er Gotteserkenntnis zu schöpfen. Das *Γνῶθι σεαυτόν* wurde ihm der Weg zu Gott." Nicht als zwei Größen stehen Gott und Menschenseele für Augustin einander gegenüber. „Von der Seele kann man, wenn sie Gott verloren hat, sagen: „Lebendig ist sie tot.""[2]) Wer Gott kennt, nur dessen Seele lebt.[3]) Wer andere Seelen liebt, soll sie nur um Gottes willen lieben.[4]) Nur wer Gott kennt, kennt alles andere Unsichtbare, also auch die Seele.[5]) Nirgends findet sich ein Satz, daß, wer die Seele kennt, auch Gott kennt. Also ist die Wechselbeziehung zwischen Gott und der Seele, die vor allem Harnack beabsichtigt, doch nur eine bedingte. Nicht steigert sich die Seele in ihrer Erkenntniskraft hinauf zu Gott, sondern Gott gibt sich ihr zu erkennen. Daher Augustins heißes Verlangen, vor allem Gott zu finden, zu kennen.[6]) Daher auch die Orientierung alles Psychologischen vom Theologischen aus. Wie Gott uns ansieht, darauf kommt alles an. Deshalb, wie sich alles übrige Erkennen mit der Gotteserkenntnis verträgt, das ist der Zweck des Nachdenkens. Freilich soll nicht verkannt werden, daß Augustin in manchen philosophischen, psychologischen Fragen von sich und nicht von seiner Gottesanschauung aus urteilt. Das Cogito, ergo sum des Cartesius hat schon bei ihm eine gewisse Geltung. Aber

---

[1]) III, S. 103.

[2]) In ev. Joh. tr. 47, 8 (zu c. X, 11—21).

[3]) Conff. X, 29, cf. I, 1: Fecisti nos ad te.

[4]) Conff. IV, 18: Si placent animae, in deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt et in illo fixae stabiliuntur.

[5]) Enchiridion 9.

[6]) Ritter VI, 199 ff.

niemals sucht er Gott in seiner Seele.[1]) Die Seelenselbsterkenntnis kann höchstens zum Glaubensmotiv werden, d. h. das Negative, den Mangel aufweisen, den der Glaube an Gott ersetzen muß. Dies allein ist die Bedeutung des *γνῶθι σεαυτόν*. Nicht glücklich ist darum auch Harnacks Vergleich Augustins mit Goethes Faust,[2]) so interessant die Parallele in mancher Hinsicht sein mag. Richtig urteilt Harnack (S. 17), das tertium comparationis sei die göttliche Liebe, die allein Kraft und Wahrheit sei, indem sie bindet, befreit und beseligt. Aber nicht der „ringende Philosoph" — das wäre „Wer immer strebend sich bemüht" — gelangt in Augustin zu dem Schluß, vielmehr der zum Glauben an Gott bekehrte Christ.[3]) Bei Augustin gilt eben doch — und das muß unsere Untersuchung ergeben — das fides praecedit intellectum. Das ist ein gewaltiger Fortschritt über den Subjektivismus, den Ego-ismus, des denkenden Ich im Neuplatonismus hinaus. Nicht das Ich, das eigene Sein und die eigene Erfahrung, so viel Gewißheiten sie bieten, sind an sich etwas wert; sie sind nicht „die Gewißheit".[4]) Befriedigung für Gemüt und Verstand gibt nur Gott. Daher ist schon hier das Vorurteil erlaubt: Wenn Augustin ängstlich vermeidet, das summum bonum in sich selbst finden zu wollen,[5]) so liegt nahe zu glauben, daß er überhaupt ein Vorherrschen der Erkenntnis vor dem Willensentschluß anzunehmen nicht geneigt war, denn vom Lob der Erkenntnis ist das Selbstlob des Erkennenden nicht weit entfernt. „Quis enim dolor contrarius voluptati, quae inquietudo contraria quieti in corpus cadere sapientis non

[1]) Gegen Harnack III, 98.

[2]) Augustins Konfessionen, S. 15 ff.

[3]) Vergl. Naville 49 ff. Harnack übersieht das nicht ganz, wenn er dem Augustin den Faust doch auch entgegengesetzt, insofern als bei diesem „der innere Kampf mit der eigenen Not und Sünde" „kaum angedeutet" ist, ibid.

[4]) Darüber im allgemeinen Kahl a. a. O., S. 26 ff.

[5]) De civ. dei XIX, 4.

potest?“ [1]) So wendet sich das ganze 19. Buch der Civ. dei energisch gegen die „Weisen“ ganz in der Art, wie Paulus 1. Kor. 1. Nicht die wie auch immer Weisen kommen in das Reich Gottes, sondern die, welche Gott lieben mit dem amor dei usque ad contemtum sui, [2]) nicht die, welche genügende Erkenntnis besitzen, sondern die, welche aufrichtig lieben.

---

[1]) De civ. dei XIX, 4, 2. Gedacht ist an Cicero.

[2]) De civ. dei XIV, 28.

Gott und die Wahrheit.

1.

Als das „Doppelziel" Auguſtins haben wir vorläufig (S. 27) die Wahrheit und Gott bezeichnet. In Wirklichkeit ſind für ſein Denken Gott und die Wahrheit untrennbare Größen.[1]) Nicht nur objektiviert er den Begriff in bedeutſamer Weiſe[2]) und ſpricht der Wahrheit Gottes ewige, irrtumsloſe Geltung zu.[3]) Nicht nur hat ſie Macht zu reden,[4]) zu belehren[5]) und ſchöpferiſche Kraft.[6]) Nicht nur iſt ſie „räumlich" untrennbar von Gott,[7]) ſondern Gott und die Wahrheit ſind im letzten Grunde identiſch, ſind völlig eins.[8]) Wie weit die innere Einheit geht, wird ſich im Gang der Unterſuchung zeigen. — Aus dieſer auffallenden Beobachtung iſt jedoch nicht zu folgern, daß es ſich dabei um einen intellektuellen Gottesbegriff handele, ſondern umgekehrt, daß bei Auguſtin die Wahrheit mit dem Gott ſelbſt, an den er glaubt,

[1]) Wir zitieren hier nur die Confessiones zur Kennzeichnung der durchgehenden Anſchauung.

[2]) Conff. IV, 23: anima infirma nondum haerens soliditati veritatis, 24: irruebat in oculos ipsa vis veri, VII, 16; XII, 10.

[3]) VI, 6 u. 23.

[4]) XI, 1; XII, 1, 10, 18; cf. Ep. 93, 23.

[5]) Conff, XI, 10.

[6]) IV, 26; cf. Ep. 93, 23: oracula ipsius veritatis.

[7]) IV, 18: Ecce ubi est, ubi sapit veritas („wo man die Wahrheit ſchmeckt"), intimus cordi est.

[8]) X, 33: Beata quippe vita est gaudium de veritate: hoc est gaudium de te, qui veritas es, . . . deus meus. III, 10; IV, 10, 14; VII, 16, 26; XI, 5 u. oft.

eine gewisse Wesensgemeinschaft hat.[1]) An dieser Stelle kann eine breite Ausführung über den Gottesbegriff Augustins nicht gegeben werden; das Nötige muß zwischen den Zeilen der ganzen Untersuchung zu lesen sein. Zu begründen ist hier nur, daß die Einsetzung Gottes und der Wahrheit nicht im neuplatonischen Sinne gemeint ist. Denn wenn Gott nicht vorwiegend als eine gedankenmäßige Vorstellung, ein Begriff, sondern persönlich und ethisch gedacht ist, so ist er auch nicht auf erkenntnismäßigem Wege, sondern mit sittlichen Mitteln, zu erreichen. Wird dann aber „die Wahrheit" mit ihm identifiziert, nach seinem Bilde personifiziert, so liegt nahe, auch diesen Begriff aus dem rein Erkenntnismäßigen in ethische Beziehungen zu versetzen, so daß auch das Wahrheitsziel auf sittlichem Wege erstrebt werden muß.[2])

So gewiß der Augustin der späteren Zeit sich mehr und mehr und bis zu dem Grade an Paulus bildete, daß einzelne seiner Schriften, wie De correptione et gratia aus den Jahren 426 und 427 und vor allem De gratia et libero arbitrio aus derselben Zeit, geradezu als aus Paulus geschöpft erscheinen, hat er in seiner Theologie den neuplatonischen Gottesbegriff zwar nicht abgestreift und überwunden, aber so weit christlich umgebildet, daß von der abstrakten Absolutheit und Unpersönlichkeit des neuplatonischen „Begriffs" — denn lediglich um einen solchen handelt es sich schließlich dort — fast nichts übrig bleibt.[3]) Für Augustin erschöpft sich das Wesen Gottes weder in dem kosmologisch-ästhetischen Begriff, noch ist ihm Gott der Weisheit letzter Schluß, gewissermaßen die höchste, krönende Kuppel des Gedankengefüges, in der das „System" seinen Abschluß findet. Will man aber, wie Loofs,[4]) gerade auf diesem Punkte Frömmigkeit und Theologie scheiden, so entgeht man nicht leicht der Gefahr, wie bei der

[1]) Vergl. Reuter, S. 462 f.
[2]) Ähnlich Ritter VI, 237 ff.
[3]) Vergl. Windelband, Gesch. der Phil., 229.
[4]) D. G.[4], S. 364 f.

Scheidung von theologischen und philosophischen Betrachtungen Augustins, zu scharf zu sehen und „Lehre" nur da zu finden, wo das Herz zu sprechen aufhört.[1]) Bei Augustins untheoretischer Denkweise zeigen auch die lehrhaftesten Schriften, wie das Enchiridion, den Pulsschlag seines warmen Herzens. Beurteilt man Augustin aber nach seinen Wirkungen, so sind, wie auch Loofs zugeben wird, die Äußerungen der Frömmigkeit und die Lehre vollends nicht zu trennen. Wir brauchen noch nicht einmal an die Wirkung auf Luther zu denken.

Für das ethische Verständnis Gottes genügt es, auf einige Punkte kurz hinzuweisen. Die grundlegende Beziehung Gottes zur Welt, die sich in der Schöpfung offenbart, ist für Augustin von Anfang an eine ganz andere als im Neuplatonismus. Dieser „setzt an die Stelle der ursprünglichen Ordnung (des Urstoffs) ein Ausströmen der Welt aus der Gottheit, so daß nun die Materie ebenfalls als ein Erzeugnis des Schöpfungsaktes erscheint, wobei aber dieser immer noch als ein sinnlicher Prozeß vorgestellt wird, dem die Annahme von Mittelwesen zwischen dem rein geistigen Wesen Gottes und der körperlichen Welt zu Hülfe kommt.[2]) Augustin dagegen lehrt schon im Jahre 389 die Schöpfung aus Nichts[3]) und erhebt damit den natürlichen Vorgang in eine bewußte Handlung Gottes, in der Gott sich ein für allemal die ihm gebührende Stellung der Welt gegenüber einräumt.[4]) — Die eigentlich ethische Auffassung Gottes erhellt aus Gottes Verhältnis zur Menschheit und zum einzelnen Menschen. Zwar ist zu-

---

[1]) Gegen Loofs, z. B. S. 396. 398. 402, vergl. Gottschick a. a. O., S. 101 f., 108. 166 und Scheel a. a. O., S. 406.

[2]) Wundt, Einl. 153.

[3]) De Genesi adv. Man. 3—10 Conff. IV, 14: implendo ea fecit ea (coelum et terram), VIII, 1; De civ. dei XII, 1, 3; XII, 2; XIV, 11, 1; 13, 1; vergl. Scipio, S. 23 ff.

[4]) Auf Augustins Anschauung von der Trinität (Aufgeben der Subordinationslehre, Kaftan 203, Anschluß an johanneische Fassung) kann hier nicht eingegangen werden.

zugeben, daß im Begriff des summum bonum,[1]) das Augustin in Gott sieht, ein pantheistisches Moment nicht verloren gegangen ist, welches eine Vermischung der Begriffe des Guten und der Realität zur Folge gehabt hat. Aber war das nicht auch schließlich bei Anselm[2]) der Fall, wo doch gewiß von Neuplatonismus im Gottesbegriff kaum noch die Rede sein kann? Und überwiegend ist ganz gewiß auch im Begriff des höchsten Gutes die religiös-ethische Seite. Das zeigt besonders das ganze Buch VII der Confessiones in seiner Erörterung des Wesens Gottes und seiner Stellung zur Welt und zum Bösen.[3]) Im Verhältnis Gottes zum einzelnen Menschen aber wird ganz deutlich, daß die abstrakten Begriffe zurücktreten hinter dem lebendig und persönlich handelnden Gott. Ist für Augustin im allgemeinen schon bei allen Überlegungen, wie er sich vor den Sünden der Augen, des Gehörs, des Geruchs, der Neugier usw., überhaupt vor Sünden fleischlicher und geistiger Art bewahre, die letzte Hoffnung allein Gottes grundlose Barmherzigkeit,[4]) so gewinnt er durch den Rückblick auf seine Vergangenheit einen überwältigenden Eindruck von der innigen persönlichen Beziehung, die Gott mit ihm angeknüpft und durch alle Fährnisse gehütet und gestärkt hat. Um der betenden Mutter willen, die er erhörte, nahm sich Gott schon des Knaben an,[5]) und zwar lange, ehe dieser sich zu ihm bekannte (III, 11). O tu, bone omnipotens, qui sic curas unumquemque nostrum tamquam solum cures; et sic omnes tamquam singulos! (ibid.). So gibt es keinen Menschen, den Gott aus dem Auge ließe; wer sich seiner Gnade entzieht, verfällt dem Zorn (IV, 14); sein Blick trifft in das

---

[1]) Conff. VII, 6. De civ. dei VIII, 3; X, 3; besonders XII, 3; XXII, 1, 2. In Ps. 134 u. sonst.

[2]) Monol. 66.

[3]) Gottschick a. a. O., S. 110 ff.; S. 125 ff.; Harnack III, 109 ff.; Scipio, S. 14 f., 20.

[4]) Conff. X, 48—68, besonders 57.

[5]) Conff. III, 19; cf. V, 15. 17.

verschlossenste Herz (V, 1). Den ganzen Lebensweg Augustins leitet Gott. Er führt den Jüngling nach Rom (V, 14), er bewahrt ihn zweimal vor dem Tod in Sünden (V, 16) und läßt ihn genesen (V, 19). Er gibt ihm allenthalben seine Nähe und Fürsorge handgreiflich zu spüren. An Gottes Herzen hat er sich ausweinen dürfen, und Gott hat ihm milde die Tränen getrocknet. (V, 2). Wie er von Gott wunderbar belehrt wurde in all seinen Irrgängen (V, 10), so ließen Gottes Hände seine Seele in abdito providentiae nicht los.[1]) Gott selbst brachte ihn immer wieder zu dem Bewußtsein seines sittlichen und religiösen Tiefstandes,[2]) setzte ihm zu mit seiner severa misericordia, schlug ihn mit Furcht und Scham (VIII, 25), zerriß endlich seine Bande (IX, 1), durchbohrte sein Herz mit Pfeilen der Liebe (IX, 3), zähmte mit seinem Stachel sein Inneres vollends (IX, 7) und half ihm, indem er als bonus und misericors „die Tiefen der Verderbtheit bis auf den Grund seines Herzens" ausschöpfte, zu dem herrlichen Ziel: Totum nolle quod volebam, et velle quod volebas (deus).[3]) — Wenn nun Augustin auch mit den Confessiones einen gewissen „lehrhaften" Zweck verfolgte und gerade das Gebet: „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir" in den Lesern wachrufen wollte,[4]) so sind diese Äußerungen von unzweifelhaftem Wert für seinen Gottesbegriff.

Wichtig für die religiös-ethische Anschauung vom Wesen Gottes ist endlich sein Handeln in und an der Person Christi. Hier macht sich bei Augustin deutlich das fortgehende Studium paulinischer Schriften bemerkbar. Christus ist nicht nur als Lehrer der Wahrheit, als Personifikation des Worts, als Offenbarung in menschlicher Gestalt der mediator zwischen Gott und den Menschen. Sondern an seiner Person vollzieht sich ein geschicht-

---

[1]) V, 13; cf. I, 24.
[2]) VI, 9; VII, 8. 12; VIII, 1. 16.
[3]) IX, 1; cf. VII, 8.
[4]) Conff. II, 5.

liches Eingreifen Gottes in die Entwickelung der Menschheit. Er ist in seinem Reden, Tun, Leiden und Sterben die Volloffenbarung Gottes. Des näheren verweisen wir hierfür auf Gottschicks vortreffliche Ausführungen,[1]) die sich gegen Harnack,[2]) Loofs[3]) und Dorner[4]) wenden, von Kattenbusch[5]) beifällig beurteilt worden sind und von Scheel[6]) und auch von Loofs[7]) uns nicht widerlegt zu sein scheinen. In ihnen tritt ein tiefes Verständnis Augustins für die religiöse Seite der Erlösung durch Christus und damit für den ethischen Gottesbegriff heraus.[8])

Alles in allem genommen: bezeichnet Augustin sein Ziel bald als die Wahrheit, bald als Gott, ist nach der Wahrheit streben und zu Gott hin streben, die Wahrheit haben und Gott erkennen eins, so handelt es sich dabei nicht nur nicht um die Einsetzung Gottes mit einem abstrakten Wahrheitsbegriff, vielmehr um eine Erfüllung des Wahrheitsbegriffs mit wichtigen ethischen Inhalten: die Wahrheit ist so wenig durch den Intellekt allein zu erreichen, wie Gott.

2.

Daß der mediator Christus als Lehrautorität[9]) sehr häufig hervortritt, ist zuzugeben und auch nicht zu verwundern. Gerade das Autoritative der Anweisungen[10]) und des Beispiels, Vorbilds des Mittlers[11]) hat auch in unsrer Lösung eine gewichtige Stelle;[12])

[1]) Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi, Zeitschr. f. Th. u. K. 1901, S. 97. 213 u. 268.

[2]) A. a. O. III, S. 93. 94. 116—125. 190 f.

[3]) DG.[3], S. 213—223.

[4]) Augustinus, S. 170—178.

[5]) ThLZ. 1903, 199—205.

[6]) Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus, St. u. Kr. 1904, S. 401—433, 491—554.

[7]) DG.[4], S. 377—412.

[8]) Vergl. besonders S. 105. 108. 158 ff., 163. 169. 212 f.

[9]) Conff. VII, 25: auctoritas magisterii.

[10]) De civ. dei X, 24: ostendere.

[11]) Conff. VII, 25. De civ. dei X, 68.

[12]) Vergl. die Ausführungen über die Bedeutung der Autoritäten S. 82 ff.

denn nicht stellt Christus seine Erkenntnisse, Offenbarungen, Meinungen gewissermaßen zur Debatte für die Erkenntnisbedürftigen und -suchenden, sondern das gibt seinen Worten und seinem Beispiel den unbedingte Anerkennung fordernden Nachdruck, daß sie von ihm, dem gottgesandten Mittler, stammen. Christus hat's gesagt, das ist Beweis genug! Dahin gehören die überaus zahlreichen Stellen, in denen er, „die Weisheit Gottes",[1]) „die Wahrheit in Person",[2]) „die Wahrheit selbst"[3]) genannt wird. Christus ist also nichts andres als die Menschwerdung der höchsten Autorität, Gottes selbst. In ihm wird Gott konkret, wird daher die Erkenntnis Gottes augenfällig gestützt. In ihm tritt dem Suchenden „die Wahrheit" entgegen, so daß er sie haben oder verwerfen kann, je nachdem er glaubt oder nicht glaubt. Das aber ist ein deutliches Abweichen Augustins von aller die selbständig vordringende Erkenntnis fordernden Philosophie. Denn hier handelt es sich um einen Entschluß des Glaubens.[4])

[1]) De civ. dei X, 28.

[2]) Conff. VII, 25.

[3]) Enchir. 79; Ep. 105, 16; 155, 14; Ps. 123, 2: Quo imus? Ad veritatem. Qua imus? Per fidem. Quo imus? Ad Christum. Qua imus? Per Christum. Ipse enim dixit: Ego sum via, veritas et vita. Ps. 139, 13. In ev. Joh. tract. 5, 1. 8; 20, 4; 39, 7; 40, 2; 41, 3; 42, 11; 45, 15; 47, 10; 48, 6; 69, 1; 80, 2 f.; 85, 2 u. o.

[4]) Vergl. Harnack, Augustins Konfessionen, S. 26.

Das Unvermögen, Gott zu erkennen.

1.

Die Hinweise auf den ethischen Gehalt des Wahrheitsbegriffs, die uns die Einheit von Gott und Wahrheit gab, werden zur deutlichen Sprache, wenn wir die Ursachen prüfen, in denen Augustin das Unvermögen der einen, die Wahrheit zu erkennen, und die Voraussetzung für die andern, den Weg zur Wahrheit zu betreten und bis zum Ziele zu gehen, findet.

Nicht die „Klugen und Weisen" finden die Wahrheit. Das betont Augustin gegenüber dem Ideal des stoischen Weisen so stark, wie Paulus, oft unter Berufung auf dessen Worte im 1. Korintherbrief.[1]) Die Erkenntnis der Nichtigkeit des eignen Wissens brachte jene praevios piscatores[2]) zur Wahrheit;[3]) sie bewiesen damit die verissima ratio.[4]) Daß Gott seine Wahrheit „den Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen offenbart hat,"[5]) daß die Platoniker, „da sie sich für weise hielten, zu Narren geworden sind,"[6]) liegt ganz im Rahmen der augustinischen Gesamtanschauung; sie sind es geworden, weil ihre falsch gerichtete Weisheit sie hinderte zu fassen, daß „das Wort Fleisch ward und unter uns wohnte," und sich

[1]) De doctr. christ. I, 12: Itaque in sapientia dei non poterat mundus per sapientiam cognoscere deum, IV, 28, Ep. 120, 2. 6; In evgl. Joh. 7, 17 (zu c. I, 34—51) vor allem De civ. dei X 28.

[2]) „Die Fischer, die uns auf dem Weg vorangegangen sind."

[3]) Ep. 120, 6.

[4]) Ib. 7.

[5]) Matth. 11, 25, Conff. VII, 14.

[6]) Röm. 1, 22, Conff. VII, 14, cf. VIII, 2.

Phil. 2, 6—11 zu eigen zu machen. — Handelt es sich bei jeder wahren Wissenschaft letztlich um eine doctrina pietatis, so ist die langsamere Fassungskraft der Erkenntnis nicht hinderlich.[1]) Sonst fänden nur Philosophen die Wahrheit und mit ihr die Seligkeit,[2]) während gerade die ausgezeichnetsten Geister in die größten Irrtümer verfallen sind, weil sie Gott aus dem Auge ließen.[3]) Denn zu vielen Dingen gehört ein geistliches (spiritualiter) Verständnis.[4]) Nicht das Wissen führt zu Gott und zur Wahrheit; daher die ironische Frage im Blick auf die allwissenden „Mathematiker": Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum, quomodo eius dominum non facilius invenerunt?[5]) Also gibt es ein Erkennen, das sich nicht vernunftgemäß, sondern aliter und doch honeste vollzieht und zur perspicua veritas führt.[6]) Für das geistliche Verständnis aber handelt es sich überhaupt beim Erforschen der Wahrheit nicht um verborgene Geheimnisse und eine dunkle Streitfrage, sondern: res in aperto est.[7]) Darum hat alle Wissenschaft im Grunde nur den Wert eines Gerüsts für das Gebäude der Liebe;[8]) durch allen philosophischen Scharfsinn des menschlichen Geistes kann nur dieses vergängliche Leben

[1]) Conff. IV, 31.

[2]) Ep. 120, 2: Apud temetipsum definisse te dicis, ex fide veritatem magis quam ex ratione percipi oportere. Si enim fides, inquis, sanctae ecclesiae ex disputationis ratione et non ex credulitatis pietate apprehenderetur, nemo praeter philosophos atque oratores beatitudinem possideret, cf. 3 und 8, Sermo 190, 2.

[3]) Ep. 155, 5: Quaedam acutissima et excellentissima ingenia tanto in majores errores ierunt, quanto praesidentius tamquam suis viribus cucurrerunt nec suppliciter ac veraciter deum, ut sibi viam ostenderet petiverunt.

[4]) Conff. VI, 6, In ev. Joh. tr. 14, 13 (zu c. III. 29—36); 21, 12 (zu c. V, 20—23).

[5]) De doctr. chr. II, 22 nach Sap. 13, 9, cf. de civ. dei XXII, 24, 3.

[6]) Ib. VI, 18.

[7]) Ep. 43, 6.

[8]) Ep 55, 39.

verschönert werden; der Weg der Wahrheit, der zum unvergänglichen führt, ist ein andrer.[1]) Durch infidelitas sind die mentes der Menschen caecatae.[2]) Solcher Blindheit gegenüber hilft deshalb nicht in erster Linie Belehrung und Predigt — sie können sogar schädlich sein! —, sondern das Zeugnis, die Rechenschaft des Lehrers von dem, was er selbst an Erkenntnis hat,[3]) dazu das Gebet, daß die Nichterkennenden arbitrio liberato a tenebrarum potestate zur Zustimmung gelangen.[4]) Daher tragen die Musterkatechesen in De cat. rud. vielmehr den Charakter des Zeugnisses als planmäßiger Belehrung.[5]) — Den leicht zu vermehrenden Zitaten steht eine Briefstelle[6]) lediglich als captatio benevolentiae gegenüber. Augustin sagt dort seinem donatistischen Gegner, wie er darauf „brenne", einen Mann kennen zu lernen, der, obwohl bono ingenio praeditus doctrinisque liberalibus eruditus, in einer das Seelenheil nicht berührenden quaestio facillima anders denke, als die Wahrheit es erfordere. Daß es sich um eine captatio handelt, zeigt der Eingang des Enchiridion, wo die Freude Augustins über des Laurentius Bildung und der Wunsch, in ihm einen großen Weisen zu sehen, dahin modifiziert wird: Volo autem vos sapientes quidem esse in bono, simplices autem in malo (Röm. 16, 19). Hominis enim sapientia pietas est.[7])

Sagt Augustin ferner einmal,[8]) er habe versäumt, Gott secundum intellectum mentis zu suchen, so ist hier ebensowenig der intellektuellen Erkenntnis der erste Platz eingeräumt; sondern gemeint ist, wie die Stelle deutlich zeigt, der Gegensatz zum sensus carnis, den auch die Tiere haben.[9])

---

[1]) De civ. dei XII, 24, 3.
[2]) De trin. 4, 4. — [3]) Ep. 120, 2.
[4]) Ep. 217, 8. 12. 13.
[5]) Ib. 24 ff. 52 ff. — [6]) Ep. 87, 1.
[7]) Ib. 1 u. 2. — [8]) Conff. III, 11.
[9]) Cf. IV, 17; V, 19.

Nicht also erkenntnistheoretische Erörterungen, nicht die Logik, nicht der folgerichtige Denkprozeß führt zur Wahrheitserkenntnis. Auch nicht mit dem wunderbaren rückschauenden Gedächtnis[1]) läßt sie sich ganz erfassen. Denn sie ist nicht zunächst Sache des Kopfes, sondern des Herzens. Augustin weiß weltliches Wissen und weltliche Wissenschaft wohl zu schätzen. Handelt es sich aber um den Wahrheitsgehalt, so leistet das Denken nur untergeordnete Dienste. Die Wahrheitsfrage löst es nicht. Denn die Wahrheitsfrage ist eine Lebens-, nicht eine Streitfrage. Darum muß, wer an ihre Lösung geht, gewisse religiös-sittliche Voraussetzungen erfüllen, sein Denken in den Zusammenhang göttlich-sittlicher Gesetzmäßigkeit stellen.[2])

2.

Sache des Herzens also ist das Suchen und Finden der Wahrheit. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te, so bekennt Augustin.[3]) Darum gibt erst Gottes Eingreifen in das Leben und Denken des Menschen den Ausschlag für den Erfolg. Zum Erkennen gehört mehr, als in Menschenmacht und Menschendenken liegt.[4]) An sich krankt der Verstand[5]) und kann nur zu Irrtümern führen.[6]) Die Augen des Geistes sind trüb; eine turba immunditiae umschwirrt sie;[7]) Gottes heilsame Salbe allein vermag ihnen die zerstörte und getrübte Sehkraft zurückzugeben.[8]) Ohne die gottgeschenkte sanitas kann keiner z. B.

[1]) Conff. X, 35 ff.

[2]) Vergl. Scipio a. a. O. S. 97.

[3]) Conff. X, 8.

[4]) Conff. XI, 3: O domine, perfice me et revela mihi eas (scripturas sacras); XI, 28; IV, 3; VII, 16. Ep. 144, 2. In ev. Joh. tr. 1, 1 (zu c. I. 1—5).

[5]) Dorner, Augustinus, S. 184.

[6]) Conff. IV, 25: Ita errores et falsae opiniones vitam contaminant, si rationalis mens ipsa vitiosa est.

[7]) Conff. VII, 1.

[8]) Ib. VII, 12: Et resistebat tumor (Geschwulst) meus ex occulta manu medicinae tuae, aciesque conturbata et contenebrata mentis

Gottes Schöpfung verstehen.[1]) Darin hat alle Häresie die Ursache ihrer Entstehung, daß die Menschen die heilende Hand zurückweisen, die ihnen die Kirche bietet.[2]) Alle die Schriften voll Wissens, die er gelesen, blähten Augustin nur auf, bis er den Christus salvator fand.[3]) Wie dieser den Weg zur Heilung führt, so hat Gott schon vor ihm heilige Männer, ja Engel gesandt, die Lehren sollten, was zum Leben mit Gott gehört. Aber kann dem Leibe die Arzenei nicht helfen, wenn Gott selbst nicht die Gesundheit schenkt, so nützen der Seele die adiumenta doctrinae nur, wenn Gott seinen Segen dazu gibt.[4]) Ein Beispiel dafür sind die Übersättigten (fastidientes), die Hartgewordenen (duri). Sollen sie zur wirksamen Erkenntnis gebracht werden, so hilft dabei Unterricht und Belehrung wenig; über sie siegt nur, wer sie zur Rührung bringt (flectere); die demonstrata veritas allein wirkt nicht nachhaltig.[5]) Krank, geistig anormal sind die, die trotz ihrer weltlichen Gelehrsamkeit oder gerade um ihretwillen für die Erkenntnis der Wahrheit unzugänglich sind. Daher ist gegen sie Gewalt und Zwang erlaubt und am Platze. Unter Umständen begrüßt Augustin gar die staatlichen Gesetze als das letzte Mittel, die sozusagen Wahnsinnigen zur Genesung zu bringen.[6]) Belehrung hilft da nicht mehr.[7]) Hier gilt das Cogite intrare, Luk. 14, 23; ist doch

---

meae, acri collyrio (Salbe) salubrium dolorum meorum de die in diem sanabatur; cf. Sermo 88, 4: oculos sanare, De trinit. 4, 4: mentes curare et sanare. De civ. dei II, 1, X, 24; Conff. XI, 41.

[1]) Conff. VII, 20.

[2]) De civ. dei XVIII, 51, 1: Qui in ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti, ut sanum rectumque sapiant, resistant contumaciter . . . haeretici fiunt.

[3]) Conff. VII, 26.

[4]) De doctr. chr. IV, 16.

[5]) De doctr. chr. IV, 12, 1 u. 2. 13.

[6]) Ep. ad Vincentium, 93, 2: qui (die Donatisten) ad hanc sanitatem non perducerentur, nisi legum istarum, quae tibi displicent, vinculis tamquam phrenetici (cf. Ep. 204, 1) ligarentur.

[7]) Ib. § 3.

Paulus durch Christi zwingende Gewalt zur Annahme der Wahrheit gebracht worden, und muß doch auch der Hirte zuweilen mit der Peitsche das Vieh zur Herde zurücktreiben, während dagegen die Diebe ihm Futter streuen, um es wegzulocken![1]) So können Gesetze,[2]) Strafe der Verbannung und Geldverluste von Segen sein, während falsche Sicherheit zur Erkenntnis der Wahrheit stumpf macht.[3]) Kurz, es sind andre als Verstandesmittel, die die Voraussetzung der Erkenntnis schaffen müssen, weil diese selbst sich auf sittlichem Grunde, nicht auf dem des Verstandes, aufbaut. Sie zu finden, müssen wir zunächst die Ursachen des Unvermögens, Gott zu erkennen, prüfen.

3.

Die Frage nach dem sachlichen Grund der Erkenntnisunfähigkeit eines Menschen, nach der Wurzel der erkrankten Erkenntnisorgane löst Augustin durch den Hinweis auf ein dreifaches Hindernis, das dem Erkennen der Wahrheit entgegensteht. Er hat es an sich erfahren, wie zwei Seelen in der Menschenbrust wohnen können. Bald gelang ihm das frui deo, bald zog ihn sein „eignes Gewicht" herab von ihm, die consuetudo carnalis.[4]) Augustin ist gewiß einseitig in der Sündenerkenntnis; Sünde ist ihm vor allem der unsittliche Verkehr im prägnanten Sinn. Aber wir dürfen in diesem Punkte kaum mit ihm rechten. Wie ihm sein eignes Bild bei allen ethischen Betrachtungen und Urteilen vor Augen schwebt,

[1]) Ib. § 5 (vergl. Eucken, Lebensanschauungen S. 284: „Auch dabei soll freilich der Absicht nach die christliche Liebe gewahrt bleiben, sofern alle Gegenwirkung dem eigenen Seelenheil der betreffenden zu dienen hat; aber die Liebe und Fürsorge erhält nunmehr einen zwingenden Charakter, man soll die einmal dem Christentum Zugehörenden nötigen einzutreten, auch gegen ihren eignen Willen diejenigen zum Guten zwingen, welche sich selbst feindlich sind").

[2]) Ep. 105, 7; 108, 18.

[3]) Ep. 93, 10. 17.

[4]) Conff. VII, 23.

er sich selbst immer wieder die Probe auf das Exempel ist, so gibt er auch in bezug auf die Sünde, nicht nur, aber vor allem dem Ausdruck, was er als Hemmschuh seines Vordringens zur Wahrheit empfand. Wie stark aber die consuetudo carnalis für sein Bewußtsein die immer eiternde Beule an seinem auf Höheres gerichteten Wesen war, zeigt jedes der neun Bücher, die uns sein Leben aufrollen, und bedarf nicht vieler Zitate. Erst im achten erringt er den Sieg über seinen größten Feind. „Schmutz der Sünde und Liebe zum Fleisch" trennen darum nach seiner Erfahrung und Überzeugung auch die Philosophen seiner Zeit von Gott, hindern sie die Wahrheit zu finden und blenden ihre Sinne.[1]) Große Gedanken und ein reines Herz sind ihm eines ohne das andre undenkbar. Darum gilt zu allererst: purgandus est animus, ut perspicere illam lucem valeat et inhaerere perspectae . . . Non enim ad eum, qui ubique praesens est, locis movemur, sed bono studio bonisque moribus.[2]) Um Gott näher zu kommen, bedarf es der immortalis puritas.[3]) Quomodo veniat in te, cui locum, quo recipias, non mundasti?[4]) Ein unreines Herz scheidet von Gott, nur der sittlich Reine schaut Gott. Zur religiösen Erkenntnis und damit zur höchsten Erkenntnis überhaupt — beide decken sich ja — gehört mithin eine besondere sittliche Qualifikation.[5]) Ihr Fehler findet seine Erklärung ganz allgemein in der Tatsache, daß die Menschen Sünder und als solche sittlich unrein sind.[6])

---

[1]) Ep. 118, 32; cf. De civ. dei XVII, 18, 2: mirabilis vanitas atque caecitas.

[2]) De doctr. chr. I, 10.

[3]) De civ. dei IX, 17; cf. X, 24. 25.

[4]) Sermo 47 in Ez. 34, l. 8.

[5]) De agone christ. 14: Errat autem, quisquis putat veritatem te posse cognoscere, cum adhuc nequiter (schlecht) vivat.

[6]) De trinit. IV, 4: Huic participatione (verbi i. e. Christi) prorsus inhabiles et minus idonei eramus propter immunditiam peccatorum. Mundandi ergo eramus. Porro iniquiorum et superborum una mun-

Mit dem Mangel an Herzensreinheit paart sich die Furcht. Wieder ist Augustin selbst sein Beispiel dafür, wie einem die Furcht zur zweiten Natur werden kann. Er sah den Bettler, den ein eben empfangenes Almosen glücklich gemacht hatte, und doch hätte er dessen Freude nicht gegen die eigne Furcht, die ihn anxius und trepidus machte, eintauschen mögen. Der Grund der Furcht aber war die Sorge, die Gelegenheit zum Berühmtwerden vor der Welt nicht ungenutzt verstreichen zu lassen.[1]) So geht es vielen Menschen. An sich lieben sie die Wahrheit, weil sie ihnen Licht bringt; sie kommen jedoch zum Haß gegen sie, weil sie sie selbst ans Licht zieht.[2]) Anstatt der ignorantia und concupiscentia und ihren Begleiterscheinungen error und dolor durch Streben nach der Wahrheit zu entgehen, „flüchtet" man sich geradezu zur Furcht![3]) Und zur Furcht gesellt sich die Scham, die zwar einen gewissen Grad der Erkenntnis ermöglicht, sie aber nicht zum Durchbruch kommen läßt,[4]) ganz abgesehen davon, daß viele die Scham und Furcht hindert, die gewonnene bessere Erkenntnis zu gestehen.[5]) In gewissem Grade setzt uns die Furcht ja überhaupt zu, solange wir leben, auch wenn wir echte Christen sind.[6])

Der eigentliche Schaden aber liegt viel tiefer. Er faßt letztlich auch die beiden genannten Hindernisse für die Erkenntnis in sich. Unfähig Gott zu erkennen ist der Mensch, der eine grundsätzlich falsche Stellung zu Gott hat, der seine Liebe andern

datio est sanguis iusti et humilitas dei, ut ad contemplandum deum quod natura non sumus, per eum mundaremur factum quod natura sumus, et quod peccato non sumus; cf. I, 3.

[1]) Conff. VI, 9. 10.

[2]) Ib. X, 34 Amant eam (veritatem) lucentem, oderunt eam redarguentem.

[3]) Enchir. 24.

[4]) Ep. 93, 51; Conff. VIII, 18.

[5]) De civ. dei VIII, 27, 1: Quod (veritas, vera religio) si qui (Heiden) antea sentiebant, timendo reprimebant; XX, 1, 1.

[6]) Ep. 55, 26: Apprehensi sumus modo in timore per fidem, tunc autem apprehendemus in caritate.

Dingen zuwendet als Gott. Man wird sich dem Urteil Gottschicks (S. 106) nicht verschließen können, daß es für Augustin wirklich die Sünde ist, die uns wie eine Scheidewand (maceria separans) von Gott trennt, wie er in Anlehnung an Jes. 59, 2 oft ausführt. In einem besonders gedankenreichen Brief an den ihm nahestehenden Januarius kommt der Gedanke der scharfen Scheidung zwischen Gott und dem, was sich mit seinem Wesen nicht verträgt, zu großartigem Ausdruck:[1]) Anima humana recedens a sole iustitiae, ab illa scilicet interna contemplatione incommutabilis veritatis, omnes vires suas in externa convertit, et eo magis magisque obscuratur in interioribus ac superioribus suis: sed cum redire coeperit ad illam incommutabilem sapientiam, quanto magis ei appropinquat affectu pietatis, tanto magis exterior homo corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem, omnisque lux illa ingenii, quae ad inferiora vergebat, ad superiora convertitur et a terrenis quodammodo aufertur, ut magis magisque huic saeculo moriatur et vita eius abscondatur cum Christo in deo. Auf der einen Seite Gott, die unwandelbare Wahrheit und Weisheit, auf der andern alle externa; je näher dem einen, desto ferner vom andern. Die Wahrheit und die externa sind unvereinbar. Entweder ganz in Gott oder mit beiden Füßen in der Welt — das sind die Extreme. Zu beiden führt ein Prozeß, aber ein konsequenter, unaufhaltsamer. Man kann nicht beides zugleich wollen und erstreben. Um zur Erkenntnis der Wahrheit zu kommen, muß der Mensch seine intentio vor allem von den terrena ab und auf die superiora und interiora wenden.[2]) Gott verträgt es nicht, wenn man, wie die Manichäer, sich zuschreibt, was Gott gebührt, und Gott anrechnet, was einem selbst zur Last fällt.

[1]) Ep. 55, 8. — [2]) Ib. § 9.

Das heißt die Wahrheit suchen, indem man sie in Lüge verkehrt, „der Schöpfung mehr dienen als dem Schöpfer.“[1]) Daß einige Engel per elationem sibi ad beatam vitam sufficere wollten, war Abfall von Gott und ihr eigner Ruin.[2]) Denn sie zeigten sich damit als superbi, fallaces, invidi gegenüber Gott und wandten sich eigenmächtig zu vitia voluntaria.[3]) So war auch beim Menschen Selbstliebe der Anfang des Verderbens.[4]) Wie jedes Adamskind aber mit dieser Verirrung der Selbstliebe, der radix erroris et perversi amoris, geboren wird, so ist es hineinverflochten in die allgemeine ignorantia veritatis.[5]) Das ist der verhängnisvolle Zusammenhang mit der Welt. „Welche haben ihn nicht erkannt? Die, die wegen ihrer Liebe zur Welt „„Welt““ genannt wurden.“[6]) Nur durch Abkehr von den sündigen Beziehungen, die uns das Licht geraubt haben, und durch Hinwendung zu Gott erlangen wir Erleuchtung.[7]) Die Nebel der Leidenschaften, die Sinnlichkeit, verschließen dem Blick die helle Wahrheit,[8]) und es ist ein Gesetz: regnat carnalis cupiditas, ubi non est dei caritas.[9]) Überhaupt kann man keine Freude haben an der „Wahrheit, die Gott ist,“ solange man stärker an anderm hängt, das doch mehr vermag unglücklich zu machen, als das, was einem matt im Gedächtnis haftet, beglücken kann.[10]) Nichts andres machte die Philosophen zu Toren, als daß sie „sich zu den Götzen kehrten und Gott ver-

---

[1]) Conff. V, 5: Dicunt se esse sapientes sibi tribuendo, quae tua sunt, ac per hoc student perversissima caecitate etiam tibi tribuere, quae sua sunt, mendacia scilicet in te conferentes, qui veritas es. Cf. In evgl. Joh. tr. 53, 10 (zu c. XII, 37—43), Ep. 55, 18.

[2]) De civ. dei XXII, 1, 2; cf. ib. XII, 1, 2. De nat. et grat. 33.

[3]) De civ. dei X, 1, 2.

[4]) Sermo 96, 2: Prima hominis perditio fuit amor sui. Si enim se non amaret et deum sibi praeponeret, deo esse semper subditus vellet.

[5]) De civ. dei XX, 22, 1.

[6]) In evgl. Joh. tr. 2, 11 (zu c. I, 6—14).

[7]) Ib. 21, 4 (zu c. V, 20—23).

[8]) Conff. II, 8. — [9]) Enchir. 117. — [10]) Conff. X, 33.

achteten."[1]) Darum bleibt es dabei: Non intratur in veritatem nisi per caritatem: caritas autem dei diffussa est ... in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.[2])

4.

Niemand nun zeigt deutlicher als die heidnischen Philosophen, wohin die falsche Stellung zu Gott und das aus ihr sich ergebende Unvermögen, die höchste Wahrheit zu erkennen, führt. Nicht nur so liegen die Dinge, daß die intellektuelle Gabe oder Reife in den letzten Fragen nicht das entscheidende Wort sprechen kann. Sie zeitigt vielmehr, wo sie einseitig ausgeprägt ist, schon als Begleiterscheinung, ja als ihre Äußerung einen auch für die Erkenntnis folgenschweren sittlichen Fehler. Wem Gott nicht wirklich Gott ist, der ist hochmütig. Abfall von Gott und Hochmut gehen Hand in Hand, und die Folge des Hochmuts sind alle andern Sünden.[3]) Aus eigenstem Erleben weiß Augustin, wie da, wo Hochmut wuchert, Erkenntnis nicht aufkommen kann.[4]) Hat sich beim Teufel zuerst sapientia und elatio zu einem bösen Bunde gepaart,[5]) so spielen nunmehr die immunditia elationis[6]) und die impia vanitas[7]) ihre verderbliche Rolle. Wie weittragend für Augustin der Gegensatz der Hochmütigen und Demütigen ist, zeigt sein überaus häufiges Zurückkommen auf ihn gerade im Enchiridion.[8]) Und auch in den andern Schriften tritt er ganz besonders häufig an wichtigen

---

[1]) In evgl. Joh. tr. 2, 4 (zu c. I, 6—14).

[2]) Ctra. Faust. 32, 18.

[3]) De nat. et grat. 33: Initium omnis peccati superbia et initium superbiae hominis apostatare a deo, cf. De trin. XII, 14, De civ. dei XIV, 13, 1; XII, 6; cf. Sir. 10, 15.

[4]) Conff. III, 6; VII, 24 u. ö.

[5]) De civ. dei XI, 13, De cat. rud. 30.

[6]) De civ. dei IX, 20, cf. X, 24. 28. 29. 2.

[7]) Ib. XI, 34.

[8]) 32. 33. 36. 39. 40. 44. 49.

Punkten heraus.[1]) Ja, die beiden civitates in De civ. dei haben ihr Merkmal daran, daß in der einen die humilitas, in der andern die elatio herrscht, wie in der einen Christus und daher der amor dei, in der andern der Teufel und daher der amor sui die Oberhand hat.[2]) Was sie aber eigentlich voneinander scheidet, ist die veritas, denn beide Teile sind ja im Grunde sündig, wie der Zöllner und der Pharisäer.[3]) Als der erste Mensch von der Wahrheit wich, wurde er hochmütig. Wahrheit und Stolz dulden einander nicht; aber wo das eine erstirbt, muß das andre aufblühen.[4]) Darum ist Christi Menschwerdung in der Absicht geschehen, den Hochmut zu beschämen.[5]) Denn Hochmut ist nichts anderes als Selbstvertrauen.[6]) Und dieses kann nicht anders als von Gott abziehen und für die Erkenntnis untüchtig machen.[7]) So findet eine stete Wechselwirkung zwischen Erkenntnisunfähigkeit und Hochmut statt. Der Stolz wurde der Fluch für die Philosophen.[8]) Denn da Gott den Hochmütigen widersteht, können sie von Gott nichts spüren,[9]) Gott nicht finden,[10]) ist ihre mens und ratio vor Irrtum nie sicher.[11]) Die Heilige Schrift ist den Hochmütigen unerforschlich, auch wenn sie ihren Scharfblick anwenden; man darf sich darum nicht schämen, ein Kind zu sein.[12]) Hochmütig sind jedoch nicht

---

[1]) Z. B. Ep. 55, 18, In evgl. Joh. tr. 16, 5 (zu c. IV, 43. 53), 25, 16 (zu c. VI, 15—55). — [2]) XIV, 13, 1.

[3]) In Ps. 90 sermo 1, 6: Veritas . . . discernit humilem a superbo etc.

[4]) In Ps. 143, 11: Jacobus . . . volens homines superbos ad humilitatem redigere. Quando est primus (homo) conditus, veritati similis factus est; sed quia peccavit, quia recepit digna, vanitati similis factus est.

[5]) Enchir. 118. — [6]) Ep. 194, 25.

[7]) Conff. VII, 11: Tumore (Aufgeblasenheit) meo separabar abs te et nimis inflata facies claudebat oculos meos.

[8]) Conff. XII, 34. 37; vergl. Storz, Die Philosophie des heiligen, Augustinus S. 28.

[9]) Ep. 155, 2. — [10]) Conff. V, 3.

[11]) Ib. § 6, cf. In evgl. Joh. tr. 2, 4 (zu c. I, 6—14).

[12]) Conff. III, 9.

nur die Feinde des Christentums, sondern ganz besonders auch die Häretiker, die die Wahrheit verkennen, wie z. B. die Donatisten. Ihnen muß Augustin immer wieder zurufen, daß Gott den Hoffärtigen widersteht und den Demütigen Gnade gibt.[1]) Denn sie gehen des Lichts der Wahrheit, durch Selbstüberhebung, frevelhaften Eigensinn und Hochmut geblendet, verlustig.[2])

Für Augustin gilt also in gewissem Sinne unser Wort: Dummheit und Stolz wachsen auf einem Holz. Das Nichtverstehen der angebotenen deutlichen Wahrheit ist immer begleitet von überspanntem Selbstvertrauen, Vertrauen auf eignes Denken bis zur Selbstüberhebung statt auf Gott. Und zwar ist das eine seiner Grundanschauungen, die sich schon in den Schriften um das Jahr 390 durchgehends findet.[3])

5.

Die Selbstüberhebung macht sich Luft in eigensinniger Abweisung der Wahrheit, der bessern Erkenntnis. Und zwar handelt es sich dabei nicht nur um eine Abweisung im blinden Affekt, der allerdings unter Umständen im Spiel ist und sich, wie Augustin von den Donatisten sagt, bis zum furor[4]) steigern kann. Vielmehr sieht Augustin in der Abweisung eine mehr oder weniger bewußte Handlung dessen, dem die Wahrheit nahegebracht und ihre Erkenntnis ermöglicht wird. „Hartnäckigkeit" ist ihre Wurzel. Und diese kann allerdings so sehr zur zweiten Natur werden, daß ihre notwendige Folge Verblendung ist. Wer die humilitas nicht besitzt, erliegt der Gefahr des „harten Nackens."[5]) Wie er die göttliche Wahrheit nicht fassen

[1]) Ep. 93, 19. 49 u. o. cf. 51. — [2]) Ep. 108, 11.

[3]) In De libero arbitrio (a. 391) ist superbia die Hauptsünde, ebenso in De musica (a. 389), besonders c. 40; in De Genesi adv. Manich. (a. 389) ist superbia initium omnis peccati. — [4]) Ep. 76, 3.

[5]) De civ. dei X, 29, 2: Huic veritati ut possetis acquiescere humilitate opus erat, quae cervici vestrae difficillime persuaderi potest.

kann, so muß auch zur Erkenntnis Christi sein „Nacken des Hochmuts erst gebrochen werden.“[1]) — In der Hartnäckigkeit ist wieder der Teufel der Menschen Vorläufer. Bei ihm führte die superbia und elatio zum offenen Ungehorsam gegen Gott.[2]) Zu verwundern ist es nicht, daß unter seinem Einfluß — denn an ihn sind die Heiden verkauft — der schwache Menschenverstand sich kühn den augenscheinlichen Gründen widersetzt, anstatt heilsame Belehrung, bei der freilich eine Dosis gottgeschenkter fides pietatis nicht fehlen darf, wie eine Arzenei anzunehmen. Täte er das, so wäre er seines Irrtums leicht zu überführen.[3]) Aber die nimia stultitia vel pertinacia sind nur schwer zu überwinden und ein stetes Hindernis für die Erkenntnis.[4]) Wer sich gegen die Wahrheit sträubt — und es kommt bis zur impudentia resistentium veritati — ist dem Irrtum, der falschen Erkenntnis verfallen.[5]) Wollten die Platoniker ihren Irrtümern entgehen, so hätten sie sich nicht in solchem Grade hartnäckig täuschen lassen dürfen.[6]) Und wie bei ihnen, ist auch bei den kirchenfeindlichen Christen der Grund des Irrtums ihr hartnäckiges Widerstreben.[7]) Auch die Donatisten bringen es darin bis zur impudentia vel imperitia vel pervicacia,[8]) ja zum furor.[9]) Sie sind gegenüber Wahrheit

[1]) Enchir. 44.

[2]) De civ. dei XI, 13: suo recusans esse subditus creatori, cf. De cat. rud. 30. 33. 36.

[3]) De civ. dei II, 1: Si rationi perspicuae veritatis infirmus humanae consuetudinis sensus non auderet obsistere, sed doctrinae salubri languorem suum tamquam medicinae subderet, donec divino adiutorio fide pietatis impetrante sanaretur, non multo sermone opus esset ad convincendum quemlibet vanae opinationis errorem, his qui recte sentiunt et sensa verbis sufficientibus explicant.

[4]) De civ. dei VI Praefatio; X, 25. Conff. V, 9.

[5]) De civ. dei VIII, 24, 1. 2; 26, 3.

[6]) Ib. XIII, 17, 2: Non usque adeo decipi debuerunt, non solum ignorantia, sed magis etiam pervicacia.

[7]) Ib. XVIII, 51, 1.

[8]) Ep. 40, 9; cf. Ep. 53, 7.

[9]) Ep. 76, 3.

und besserer Erkenntnis obstinatissimi,[1]) und schuld ist ihre nimia infidelitas.[2]) Ihre incredibilis animositas seu caecitas widersetzt sich selbst den offenbaren Zeugnissen der Schrift[3]) von der Wahrheit,[4]) und kennten sie letztere noch so genau.[5]) Denn gegen Augustin und die Kirche irgend etwas zu beweisen, haben sie nie vermocht.[6]) — Wieder besseres Wissen und Gewissen handeln alle Verächter der Wahrheit; denn: Cur veritas parit odium, nisi quia sic amatur veritas, ut quicumque aluid amant, hoc quod amant velint esse veritatem, et quia falli nolunt, nolunt convinci, quod falsi sint? Darum muß ihnen Gottes Sohn, der ihnen die Wahrheit predigt, verhaßt sein.[7])

6.

Wollen und Nichtwollen! Das letzte Zitat weist schon hin auf die tiefste Wunde im menschlichen Organismus. Die Wurzel des Hochmuts, die Wurzel auch der in der Abweisung der wahren Erkenntnis und der Erkenntnis der Wahrheit sich äußernden Hartnäckigkeit ist nicht schief geleitete, falsche, aber vermeintlich wahre Erkenntnis, sondern einzig und allein der Wille. Mangel an gutem Willen, nicht an Erkenntnis, ruft den für alle bessere Erkenntnis verhängnisvollen Hochmut hervor.[8]) „Es fehlt alle und jede Anerkennung einer im eigenen Innern aufgehenden, den Menschen aus sittlicher Notwendigkeit bezwingenden und unter Umständen der ganzen sichtbaren Welt entgegenstellenden Wahrheit, sondern es erscheint alle Abweichung und Absonderung als Sache bösen Willens, hochmütiger Selbstüberhebung. Der Ungläubige (infidelis) — niemand hat mehr

[1]) De civ. dei XXII, 5.

[2]) Ib. XXII, 8, 1.

[3]) Über die Geltung der Schrift als Autorität siehe weiter unten.

[4]) Ib. XX, 30, 5.

[5]) Ep. 93, 4: pro animositate suae perversitatis contra veritatem etiam sibi notissimam dimicantes, cf. 93, 16. 17.

[6]) Ep. 105, 13. 16. — [7]) Conff. X, 34

[8]) Vergl. Harnack III, 107, Anm. 2.

dazu getan als Auguſtin, dieſen Namen in Schimpf und Verruf zu bringen — iſt ein ſolcher, der dem göttlichen Wort nicht glauben will, ein Häretiker einer, „der um eines zeitlichen Vorteils und namentlich um ſeines Ruhmes und Vorrangs willen falſche neue Meinungen entweder aufbringt oder annimmt.““[1]) Das iſt, vielleicht ziemlich ſcharf ausgedrückt, Auguſtins Meinung. Der Wille ſpielt, wo es ſich um ein Verluſtiggehen der Weisheit wie des Glaubens handelt, die weſentliche Rolle, daß er nicht nur Gradmeſſer, Symptom, ſondern Erzeuger des Hochmuts oder aber der Indifferenz iſt: zu großes Vertrauen auf den eignen Willen macht hochmütig, zu geringes Vertrauen in ihn nachläſſig.[2]) Hochmut und Indifferenz aber laufen auf eins hinaus: die Erkenntnis wird durch ſie unmöglich gemacht. In ſeinem eignen Leben liegt für Auguſtin der Beweis. Wie er die causa peccati überhaupt im Wollen oder Nichtwollen ſehen muß,[3]) ſo hat ſich ſeine eigne ferrea voluntas ſeinem Gottſuchen, dem ausſchließlichen vacare deo, als eigentliches Hindernis in den Weg geſtellt.[4]) Die voluntas entfeſſelte den langwierigen Kampf zwiſchen Geiſt und Fleiſch, zwiſchen Gott und der Wahrheit und Weisheit einerſeits und der libido anderſeits, einen Kampf, in dem Auguſtin zwei Willen miteinander zu ringen ſchienen, wie das achte Buch der Confessiones ſo ergreifend ſchildert.[5]) Nur die consequentia delictorum hatten ihn von Gottes Geheimnis weg verſchlagen.[6]) Das augenſcheinliche Paradigma aber für die Wirkung des böſen Willens ſind wieder die gefallenen Engel. Waren ſie urſprünglich

[1]) Eucken a. a. O. S. 284.

[2]) In Evgl. Joh. tr. 53, 7 und 8 (zu c. XII, 37—43): Et quosdam nimia suae voluntatis fiducia extulit in superbiam, et quosdam nimia suae voluntatis diffidentia deiecit in negligentiam, vergl. auch 6. 9. 10.

[3]) Conff. VII, 5.

[4]) Coff. VIII, 10: Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.

[5]) Ib. 17—25. — [6]) Ib. XI, 41.

jedenfalls mit Erkenntnis ausgestattet, so half ihnen diese nichts gegen ihren erwachenden bösen Willen. Sie, die simul ut facti sunt, lux facti sunt, die illuminati waren und sapientia besaßen, wandten sich trotzdem von der illuminatio ab.[1]) So ist die Verschiedenheit der guten und bösen Engel überhaupt nicht durch ihre Natur bedingt, sondern Folge ihrer voluntates et cupiditates. Die einen verharren beständig bei Gott und seiner Ewigkeit, Wahrheit und Liebe; die andern verließen ihn und erwählten vanitatis astutiam pro certissima veritate.[2]) Nicht unmittelbar vom Abfall von der Wahrheit, aber von dem von Gott redet eine Stelle, die die Freiwilligkeit des Abfalls charakterisiert: Unde sine bona voluntate, hoc est, dei amore, nunquam sanctos angelos fuisse credendum est. Isti autem, qui cum boni creati essent, tamen mali sunt, mala propria voluntate.[3]) Sponte fielen sie vom bonum ab; das bonum aber war, Gott anzuhangen.[4]) Ähnlich verhält es sich, wenn Augustin den Fall der ersten Menschen in bezug auf den dabei tätigen Willen untersucht.[5]) Nur tritt hier deutlicher heraus, daß bei beiden nicht vermeintlich bessere, in Wirklichkeit falsche Erkenntnis, sondern Hochmut, bei Adam aber auch der böse Wille bei bester Erkenntnis der Grund zum Abfall von Gott war. Der Eva kann man zwar zugestehen, sie habe aus Unkenntnis, nicht aus bösem Willen das secundum deum vivere aufgegeben, wie Paulus (1. Tim. 2, 14) sagt: „Adam wurde nicht betrogen, das Weib aber wurde betrogen;" sie nahm das Wort der Schlange als wahr hin. Adam jedoch sciens prudensque peccavit; er fiel von Gott ab, nicht weil er die Worte des Weibes für wahr hielt, sondern sociali necessitudine (11, 2) oder, weil er Gott nicht subditus sein, viel-

[1]) De civ. dei XI, 11; cf. 10, 3.

[2]) De civ. dei XII, 1, 2; cf. im ganzen XII, 1—3: ihre vitia sind voluntaria, nicht creaturae oder naturae.

[3]) Ib. XII, 9, 2. — [4]) Ib.

[5]) De civ. dei XIV.

mehr suam facere voluntatem wollte (12). Schuld daran trug nur die superbia. Initium enim omnis peccati superbia est, Sir. 10, 15. Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodam modo fieri atque esse principium. Hoc fit, cum sibi nimis placet, und zwar durch Abfall vom Guten. Dieser aber ist spontaneus; denn wäre der Wille stabilis geblieben, so wäre er nicht erfolgt (13). Beide aber waren hochmütig und sündigten, quasi quicquam deo, cui vel crederetur vel cederetur, anteponendum fuerit.[1]) Für alle Menschen gilt seitdem: Deficere ab eo, quod summe est (Gott), ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam.[2]) So „wollen" die homines impii „nicht sehen," daß andre Götter als Gott nichtig sind;[3]) diese „Gottlosen" aber sind Plato und die Philosophen nach ihm, die sich „Philosophen" nennen, also Gott, der ja die Weisheit ist, lieben müßten, die statt dessen aber die wahre Weisheit nicht suchen.[4]) Der Wille ist entscheidend. Alle die ingenia litterata, die „wissenschaftlichen Genies," wollen nicht (non vultis) an Christus glauben und können daher nicht zur richtigen Erkenntnis durchdringen, meinen vielmehr, Petrus habe durch Zauberei dem Christentum so lange Jahre hindurch Geltung verschafft.[5]) Dem Nicht-glauben-wollen aber geht immer ein Streiten humanis ratiunculis falsis atque fallacibus zur Seite, das sich am Zeugnis der Heiligen Schrift vergreift.[6]) Soll es zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, so ist also vor allem nötig, daß der Mensch volens teneat iam quod nolebat, durch Furcht oder

[1]) 14. — Vergl. zum Ganzen De cat. rud. 30. 33. 36.
[2]) De civ. dei XII, 7.
[3]) Ib. VIII, 26, 1.
[4]) Ib. VIII, 1.
[5]) Ib. XVIII, 53, 2.
[6]) Ib. XX, 1, 1.

wie immer getrieben,[1]) daß volentes ex nolentibus fiant.[2]) Die dualistischen Manichäer verstanden das nicht. Ihnen mußte Augustin wiederholt sagen, daß die Seele sich durch ihren eignen Willen und Sünde die Verdorbenheit und den Verlust des Lichts der incommutabilis veritas zugezogen hat.[3]) Das Nichtwollen allein ist auch die Ursache, warum die Erkenntnis der Wahrheit den Donatisten verborgen bleiben muß. Obwohl die falsitas partis Donati durch die manifestissima veritas ans Licht gezogen ist, wollen sie nicht glauben.[4]) Das ist oft das Verhältnis von Wollen und Verstehen: sunt homines, qui nolunt intelligere, et non possunt.[5]) Das gilt in großen Erkenntnissen wie in kleinen.[6])

Dieser Anschauung, daß der Wille, nicht eine andre Erkenntnis, die Erkenntnis der Wahrheit unterbindet, tritt eine andre entscheidende Anschauung bestätigend zur Seite. Es erweist sich nämlich überhaupt der Wille und nicht das denkende Erkennen als der Faktor, der den Menschen auch in geistiger Hinsicht von Grund aus krank und untüchtig macht.[7]) Das schon erwähnte achte Buch der Bekenntnisse läßt uns in diese Überzeugung tiefe Blicke tun. In dem peinigenden Kampf des Geistes wider das Fleisch war Augustin unterlegen, und zwar war er durch seinen Willen dahin gekommen, wohin er nicht hätte kommen sollen.[8]) Das hatte selbst die ihm relativ gewisse Wahrheitserkenntnis nicht verhüten können.[9]) Die Erkenntnis

---

[1]) Ep. 93, 16; cf. 18: nec eam (veritatem) discere volebamus

[2]) Sermo in Joh. VI, 44, Maur.-Ausg. Bd. X, cf. Opus impf. VI, 1.

[3]) De civ. dei XI, 22. — [4]) Ep. 141, 13.

[5]) In Ps. 35, 4; cf. In Ps. 31, 8.

[6]) In evgl. Joh. tr. 6, 9 (zu c. I, 33) über die Taufe: wer nicht sehen will, sieht nicht; die Ungläubigen wollen nicht sehen, weil ihnen die Einsicht zuwider ist, vgl. auch 42, 9. 11 (zu c. VIII, 37—47); 48, 3 (zu c. X, 22—42); 53, 6 (zu c. XII, 37—43) besonders 53, 9.

[7]) Ähnlich Harnack III, 115, vergl. über die zentrale Stellung des Willens auch Windelband S. 229.

[8]) Conff. VIII, 11. — [9]) Ib. 11, cf. 18.

war also freilich vorhanden, aber tot und unwirksam, war nicht sein persönlicher Besitz, denn sie führte nicht zum Entschluß.[1]) „Relativ" war seine Erkenntnis: „Widerreden hatte seine Seele noch, aber keine Ausreden mehr," „alle ihre Beweisgründe waren erschöpft und widerlegt" (18). Was fehlte, war lediglich das velle fortiter et integre, und statt dessen wogten in ihm zweierlei Regungen, deren eine ihn hinauf, deren andre ihn wieder hinabzog.[2]) Es folgt eine wundervolle Ausführung, welche noch einmal zeigt, wie scheinbar alle Bedingungen erfüllt sind und wie es trotzdem nicht zu dem Willensentschluß kommt, der die Erkenntnis ins Leben umsetzt. Die Glieder des Leibes vermag die Seele mit einem leisen Wink zu bewegen; sich selbst Gehorsam zu leisten, aus dem Wollen einen ganzen Willen zu machen, vermag sie nicht.[3]) Mag dem Anschein nach die Erkenntnis sich im Befehl der Seele zu einem Willensakte äußern, so ist, eben weil der Wille nicht ganz ist, auch der Befehl geteilt, d. h. die Erkenntnis vermag nichts über den Willen. „Das Geteiltsein zwischen Wollen und Nichtwollen ist also kein monstrum, sondern eine Krankheit der Seele, quia non totus assurgit, veritate sublevatus, consuetudine praegravatus.[4]) Die schlechte Gewohnheit, deterius inolitum, siegt einstweilen über das ungewohnte Bessere, melius insolitum, das als das Bessere längst erkannt sein mochte.[5]) — Überall ist das Schwergewicht in den Willen verlegt; ist er entschieden, so ist der Sieg entschieden. — In einer hervorragenden Stelle in De doctr. christ.[6]) scheint auf den ersten Blick das größere Gewicht dem forschenden Erkennen zugewiesen zu sein. Dort wird als

[1]) Vergl. auch 26. — [2]) 19, vergl. X, 33.

[3]) 20: Ibi enim facultas ea quae voluntas, et ipsum velle iam facere erat; et tamen non fiebat: faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae voluntati animae, ut ad nutum membra moverentur, quam ipsa sibi anima ad voluntatem suam magnam in sua voluntate perficiendam.

[4]) 21, cf. 22. 26.

[5]) 25, cf. 26. — [6]) II, 7, 1.

erste Stufe zur Weisheit die „gottesfürchtige Erforschung des göttlichen Willens" angegeben. Aber abgesehen davon, daß es sich dabei um eine fein zergliedernde Stufenfolge handelt, muß naturgemäß der Wille, ehe er in Funktion treten kann, irgendwelche Kenntnis von seinem Ziele nehmen. Gerade die durch timore dei angegebene Art und Weise seines cognoscere und die letzte Stufe, die des simplex cor atque mundatum, endlich das zum Schluß zitierte Wort: „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang," weisen auf die sittliche, im Willen begründete Voraussetzung, ohne die die Weisheit und die Wahrheit nicht erlangt werden können.

Über den bestimmenden Einfluß des Willens auf die sündige Anlage und die Ausführung der sündhaften Handlung mögen noch einige Zitate orientieren. Durch den Teufel kam die Sünde in die Welt; er ist mit Willen auf sie verfallen, institutione illius (sc. dei) bonus, voluntate sua malus.[1]) Ihm folgte der Mensch ebenso willentlich.[2]) Kain wurde ein Beispiel für alle, die non recto, sed perverso corde ihrem eignen Willen folgen.[3]) Nun zeigt schon das Knabenalter den Zug des Willens zu allen Schandtaten.[4]) Stets ist die Ursache des Bösen bei den Menschen wie bei den Engeln der von Gott abfallende Wille.[5]) Nach ihm erst schlich sich die Unwissenheit und mit ihr Irrtum und Schmerz ein.[6]) Wozu alle die Gesetze und Zuchtmittel, wenn nicht der Wille die Ursache des Sündigens wäre?[7]) In

---

[1]) De civ. dei XI, 17.

[2]) Siehe oben zu De civ. dei XIV, 11, 2.

[3]) Ib. XV, 7, 1.

[4]) Ib. XX, 22, 1. Auf der andern Seite aber sind gerade die Kinder auch ein Beleg für den Willen als das bestimmende Moment, wo es sich um Loskommen vom verkehrten Weg handelt: sie glauben, d. h. kommen zu einem guten Entschluß, ohne Widerspruch (Ep. 98, 10).

[5]) Enchir. 23, cf. 95. — [6]) Ib. 24.

[7]) Ep. 246, 2: Illud sane quantocyus (je eher je lieber) ac breviter noveris, omnes leges atque omnia instituta disciplinae, laudes, vituperationes, exhortationes, terrores, praemia, supplicia ceteraque omnia,

das innere Heiligtum der Ruhe gelangen die Menschen nicht, weil sie den Weg dahin nicht wandeln wollen.[1]) — Liegt alle Sünde im Willen, so muß auch die Pelagianer der verkehrte Wille mißleitet haben.[2]) Ganz paulinisch lehrt gegen sie De gratia et libero arbitrio. Das Erkenntnis lehrende Gesetz bessert nicht, sondern nur die Gnade, die nach durchgehender Anschauung den Willen gibt — beachtenswert ist der doch nur scheinbare Widerspruch zu der eben genannten Briefstelle! Ganz deutlich setzt ein Wort an anderm Ort für Gnade einfach göttliche Hinwendung des bösen Willens auf das Gute, denn auf den Willen kommt alles an.[3]) Kurz, immer ist prima pravitas die, qua deo non obeditur infolge der mala voluntas. Corripiatur ergo origo damnabilis, ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis orietur.[4])

Eine weitere Bestätigung dafür, daß der Erkenntnis der Wahrheit vor allem sittliche, im Willen beruhende Hindernisse im Wege liegen, daß Irrtum mehr peccatum als malum[5]) ist, ist die Bedeutung, die Augustin dem Gewissen einräumt, mag er es nun deutlich als solches nennen oder von den Regungen sprechen, die uns nur auf das Gewissen als ihr Organ weisen können. Im Gewissen empfindet der infolge seines Hochmutes nicht zur Erkenntnis gelangende Mensch naturgemäß Gottes Gegenwirkung gegen sein Gott und seiner Erkenntnis abgewandtes Wesen.[6]) Nichts anderes meint Augustin, wenn er Gott dankt: Stimulis internis agitabas me, ut impatiens

---

quibus humanum genus administratur et regitur, penitus labefactari atque subverti, nihilque in eis omnino iustitiae remanere, nisi voluntas sit causa peccandi.“ Cf. Ep. 93, 16. — [1]) Ep. 120, 4.

[2]) Ep. 186, 37; cf. ib. 194, 26. 28; 217, 13. 16. 19. 23. 26. 30.

[3]) Contra duas epist. Pelag. I, 37: Num quid hoc oramus, ut eis pro bona eorum voluntate gratia dei retribuatur, ac non potius, ut mala in bonum voluntas ipsa mutetur?

[4]) De corrept. et gratia 9.

[5]) Gegen Harnack III, 208.

[6]) Vergl. Gottschick, S. 116 ff.

essem, donec mihi per interiorem aspectum certus esses,[1]) wenn er von dem Eindruck der Erzählung des Pontitianus spricht: Ita rodebar intus, et confundebar pudore horribili vehementer.[2]) Und sein Gewissen ist es, das ihm vorhält, durch seinen eigenen Willen, durch nichts sonst, sei er auf die falsche Bahn gekommen,[3]) sodaß aus der Kette seiner Taten ein förmliches „Gesetz der Sünde," nämlich „die ungestüme Macht der Gewohnheit" sich ergab, die ihn immer wieder niederzog, wie den vom Lager sich Erhebenden die Sucht weiter zu schlafen.[4]) Das aber war ein deutliches Zeichen dafür, daß es mit seiner Erkenntnis Gottes noch schlecht stehe. Denn das Gewissen ist zuversichtlich ruhig nur, soweit man sich dessen bewußt sein darf, in der Liebe und Erkenntnis Gottes etwas Ganzes zu leisten.[5]) Das ist die Ruhe des, also möglichen, guten Gewissens.[6]) Vom guten Gewissen aber ist Gott nicht zu trennen, Gott ist ihm gleichsam immanent: (deus) cui sedes est conscientia piorum.[7]) Durch diese Gottbezogenheit des guten Gewissens ist das Gewissen überhaupt der Spiegel des ganzen innern Menschen und seines Verhältnisses zu Gott: Quomodo magna est poena impiorum conscientia, sic magnum gaudium piorum ipsa conscientia.[8]) Darum ist, und das ist für uns besonders wichtig, den Neulingen nicht nur durch Belehrung beizukommen, damit ihnen ihre Gottesferne deutlich werde und sie zur Erkenntnis kommen, sondern sie sind nachdrücklich auf die Schrecken des letzten Gerichts hinzuweisen und

[1]) Conff. VII, 12.
[2]) Ib. VIII, 18.
[3]) Ib. VII, 5; VIII, 10. 11; XI, 41.
[4]) Conff. VIII, 12.
[5]) De doctr. chr. III, 10, 1: Spes sua cuique est in conscientia propria quemadmodum se sentit ad dilectionem dei et proximi cognitionemque perficere.
[6]) Vergl. auch in ps. 35, 1.
[7]) In ps. 45, 9.
[8]) In ps. 53, 8; cf. In ps. 56, 14; 33 enarr. 2, 8.

also im Gewissen anzufassen.[1]) Den negligentes aber wird der Gedanke an Christus als den Richter der Lebendigen und der Toten große Furcht einjagen, sodaß sie Verlangen nach ihm bekommen.[2]) Und den Donatisten ist die Züchtigung durch die Obrigkeit heilsam, damit sie hoc terrore perculsi, sollicitam mentem ad considerationem veritatis contenderent.[3])

Diesem Einwirken Gottes auf das Gewissen antwortet ein starkes Bewußtsein der Schuld.[4]) Nicht Mangel an Erkenntnis, sondern die Bosheit des Herzens legt sich wie eine Last auf Augustins Seele, und es entringt sich ihr, wie Luthers Seele, der tiefe Seufzer nach dem gnädigen Gott. „Sei mir gnädig, heile meine Seele, denn an dir habe ich gesündigt," so fleht Augustin mit Ps. 41, 5.[5]) Und später dankt er Gott, daß er ihn zweimal vor dem Tode in Sünden bewahrt hat, weiß er doch, was seiner nach „allen den vielen und schweren bösen Taten" im Totenreiche gewartet hätte, an dessen Schwelle er schon gestanden.[6]) Daß er etwa wegen Unwissenheit oder unzureichender Erkenntnis hätte Gnade finden können, kommt ihm gar nicht in den Sinn. Ja, als ein „abscheuliches Unrecht" beurteilt er es, daß er einst die Schuld auf irgend etwas Unbekanntes außer sich geschoben und sich selbst nicht für den Sünder gehalten hat, weil es seinem Stolze schmeichelte, ohne Schuld zu sein.[7]) — Damit spricht Augustin eine Anschauung aus, die „philosophisch" schwere Rätsel aufgibt, indem er „die von dem religiösen Bedürfnis geforderte Abhängigkeit des Menschen von Gott mit dem nicht minder zwingenden Motiv des schuldbewußten Gemüts, sich selbst für seine Schuld ver-

---

[1]) De cat. rud. 18.

[2]) De doctr. chr. I, 14.

[3]) Ep. 93, 1, cf. 5.

[4]) Vergl. zum Schuldgedanken Gottschick a. a. O., S. 110 ff., 114 ff. gegen Dorner, Harnack, Loofs.

[5]) Conff. IV, 4. — [6]) V, 16, cf. 23.

[7]) Conff. V, 18.

antwortlich zu fühlen, vereinigt — zwei an sich widerstreitende Begriffe, deren Verbindung nur auf rein mystischem Wege möglich ist.“[1]) Das zeigt vor allem Augustins Erlösungslehre und der Streit mit Pelagius über sie. — Allerdings gibt es ein Sündigen aus ignorantia.[2]) Ja, es scheint Augustin fraglich, ob es immer schon als Sünde gelten müsse, wenn einer irrtümlich Böses für gut halte;[3]) vielleicht gebe es selbst in Sachen Gottes in der Beziehung kleine, leichte Sünden.[4]) Aber gleich das dem eben zitierten folgende Buch der Civitas dei zeigt, wie eng mit der ignorantia die Liebe zu nichtigen und schädlichen Dingen zusammenhängt, die dann alle Arten von Bosheit im Gefolge hat.[5]) Vollends entgegengesetzt äußert Augustin sich in einem an Publicola gerichteten Briefe, in dem sich eine große Tiefe seines Sündenbegriffs offenbart. Si quis bonum putaverit esse, quod malum est, et fecerit, hoc putando utique peccat. Et ea sunt omnia peccata ignorantiae, quando quisque bene fieri putat, quod male fit.[6]) Das lautet, als sei für das Urteil Gottes der Intellekt gänzlich ausgeschaltet: nicht auf die Absicht und nicht auf das Wie der Handlung kommt es an, sondern nur auf das Faktum als solches. Augustin bleibt uns die Erklärung dieser scheinbaren Schroffheit nicht schuldig. In einem andern Briefe[7]) führt er aus: Ganz ohne Schuld ist kein Mensch, auch wenn die Wurzel der Sünde Unwissenheit, nicht verkehrte Willensrichtung zu sein schein. Denn[8]) durch Erbsünde oder aber andre als die eben in Frage kommenden Tatsünden propriae voluntatis ist jeder schuldig. Und außerdem hat die ignorantia einen Zusammenhang mit Sünde jedenfalls, entweder weil sie Folge des Nichterkennen-wollens oder weil sie Strafe

---

[1]) Wundt, a. a. O., S. 155.
[2]) De civ. dei XXI, 13, cf. Enchir. 81.
[3]) Enchir. 20. — [4]) Ib. 21. — [5]) XXII, 22, 1.
[6]) Ep. 47, 4.
[7]) Ep. 194, 26. — [8]) Ib. § 27.

andrer Sünde ist. Entschuldigen kann sich kein Mensch.[1]) Ja, Schuld ist ein Charakteristikum der Menschen: durch die Verschuldung unsers ganzen Wandels (vitae merito), durch das Trachten unsers unreinen Herzens nach irdischen Dingen, nicht durch das bloße Wohnen auf Erden sind wir von den Engeln und ihrer Glückseligkeit fern. Dem innern, nicht nur dem äußeren Menschen haftet Erdgeruch an.[2]) Das kommt gewaltig zum Ausdruck, wo Augustin triumphierend aufzählt, welche — doch so allgemeinen! — Sünden ihm wie ein Alp auf der Brust gelegen und in seiner Bekehrung plötzlich abgewälzt waren: „Nun war mein Geist befreit von den nagenden Sorgen, von dem Streben nach Ehre und Gut, von der Sucht, den Aussatz der Lüste immer aufs neue durch Schaben und Wälzen zu entzünden; und ich lallte dir entgegen, dir, meinem Reichtum und meinem Glanze und meinem Heil, dem Herrn, meinem Gott.“[3]) An sich — wenn nämlich Gott nur gerecht, nicht auch barmherzig wäre — hätte Augustin damals ewige Strafe verdient.[4]) Und: In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura illa insita vi qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt.[5]) Daher an bedeutsamer Stelle des Enchiridion die Mahnung, die fünfte Bitte des Vaterunser zu schätzen (81). Das Enchiridion legt überhaupt vorzüglich Wert auf die Unterscheidung der Sünde vom Irrtum und gibt damit dem Intellektualismus, der schließlich so weit ging, Sünde Torheit zu nennen, den Abschied.[6]) Sünde ist nicht Unkenntnis, mißleitete Erkenntnis, lückenhafte, fehlerhafte Erkenntnis, sondern Bosheit, vom bösen Willen infizierte Tat, daher Schuld. Damit tritt nicht nur der ethische Begriff der Sünde — dieser findet sich

[1]) Ib, § 28.
[2]) De civ. dei VIII, 25.
[3]) Conff. IX, 1, vergl. Bornemann S. 204.
[4]) Enchir. 27.
[5]) De peccat. mer. et remiss. III, 14.
[6]) Vergl. Harnack a. a. O. III, 218.

auch bei den Stoikern —, sondern der religiöse kräftig in den Vordergrund. Denn schuldig ist der Mensch immer, und zwar nur Gott gegenüber. Ist also das Erkennen, im Grunde das Denken überhaupt, durch Sünde im tiefen Sinne der Sünde als Schuld gegen Gott gehindert bezw. unmöglich gemacht, muß also im Verhältnis des Menschen zu Gott, Gottes zum Menschen eine Wandlung eintreten, damit das Hindernis gehoben werde,[1]) so ist die sittlich-religiöse Beziehung des Erkennens, seine Loslösung vom alten Intellektualismus augenfällig. „Das Bewußtsein der absoluten Verwerflichkeit der Sünde, das Bewußtsein der Verantwortlichkeit für sie oder ihrer Strafbarkeit, das Bewußtsein, es im bösen Gewissen mit dem persönlichen Gott und seiner Reaktion zu tun zu haben, das Bewußtsein von seinem, des Guten Angesicht verstoßen zu sein, die Erkenntnis der schlimmen ethischen Folgen des ungelösten Schuldgefühls, das alles ist vorhanden."[2])

Unwiderleglich klar wird diese Tatsache durch die Forderung, die Gott selbst zur Hebung des Hindernisses stellt. Nicht Bitten um Erleuchtung, um mehr oder richtige Erkenntnis erwartet Gott von den Erkenntnisschwachen oder Erkenntnisunfähigen in erster Linie, sondern Reuetränen, Sündenbekenntnis, Buße. Das war es, was Augustin in den Schriften der „Platoniker" außer der Nennung und Hochstellung des Namens Christi vor allem schmerzlich vermißte: lacrimas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum, cor contritum et humiliatum.[3]) Es gilt ihm als Regel: Wer die Wahrheit zu greifen versucht, der sieht zunächst nur Nebel; bereut er, daß er halsstarrig (contumax) gegen Gott gewesen sei, bereut er demütig seine Sünden, dann wird ihm der Nebel salubris.[4]) Deshalb „Incipe domino

[1]) Vergl. z. B. De civ. dei XIV, 11, 1: nur Gott kann die Schuld tilgen.

[2]) Gottschick, S. 118.

[3]) Conff. VII, 27, vergl. Loofs 397.

[4]) In ps. 147, 24.

in confessione.“ Hinc incipe, si vis pervenire ad intelligentiam perspicuam veritatis. . . . Te prius accusa; te accusato, deum lauda! Invoca, quem nondum nosti, ut veniat et sciatur.[1]) Erſt bekennen, dann erkennen! Erſt wollen, dann verſtehen! Buße iſt die notwendige Vorausſetzung für die Erkenntnis Gottes.[2]) Buße allein könnte z. B. den Donatiſten helfen.[3]) Überhaupt: Nec quemquam putes ab errore ad veritatem vel a quocumque seu magno seu parvo peccato ad correctionem sine paenitentia posse transire.[4]) Hat man ſeine Schuld bekannt, um ihre Vergebung gebeten, ſo gilt es Gott auch bitten, ne peccemus ut regat, propter quod dicimus: Ne nos inferas in temptationem, und dann erſt, ut illuminatio detrahat ignorantiam, salus infirmitatem.[5]) Wenn Auguſtin an einer Stelle[6]) ſagt, damit Vernunft (ratio) die Laſter beherrſche, ſei Gott um meritorum gratia et venia delictorum anzugehen, ſo erweckt dieſer Ausſpruch den Anſchein, als regiere die Vernunft den Menſchen in ſittlicher Beziehung, nicht umgekehrt der Wille die Vernunft. Jedoch abgeſehen davon, daß ſchon mit der Bitte um Sündenvergebung dem Sittlichen die erſte Stelle eingeräumt wird, ſetzt der folgende Abſchnitt (28) mit aller Deutlichkeit für Vernunft „Wille“ ein und gibt ſo die Erklärung, daß mit der ratio der ganze Menſch nach ſeiner geiſtigen Seite, alſo einſchließlich des Willens, gemeint ſein muß. Mithin will auch dieſes Zitat zur Bitte an Gott um Vergebung und nicht etwa um die Gabe der Erkenntnis mahnen, damit der „vernünftige Wille“ die vitia beherrſche. — Demgemäß iſt auch Andersdenkenden gegenüber zu verfahren. In ihrer Verſtändnisloſigkeit ſind ſie ſanftmütig zurechtzuweiſen,

[1]) In ps. 146, 14.
[2]) De corrept. et. grat. 8.
[3]) Ep. 34, 22, cf. 93, 1.
[4]) Ep. 93, 53. — [5]) Enchir. 81.
[6]) De civ. dei XIX, 27.

da zu hoffen ist, Gott verleihe ihnen noch paenitentiam ad cognoscendam veritatem nach 2. Tim. 2, 25.[1])

7.

Keine Erkenntnis zu besitzen, gehört also auf das Schuldkonto des Menschen und muß abgebüßt werden. Um den Schuldcharakter scharf herauszuheben, liegt Augustin alles daran zu beweisen, daß der sich verschuldende böse Wille in durchaus keiner kausalen Beziehung zu Gott steht. Voluntas est nihil aliud quam motus animi cogente nullo.[2]) Weder hat Gott unmittelbar seine Hand zur Entstehung des Bösen, also auch des bösen Willens, geboten, noch hat er die Natur, also auch die menschliche und den Willen, anders als gut geschaffen. Damit berühren wir kurz eine Frage, die Augustin zeit seines Lebens tief beschäftigt hat. Noch in den letzten Zeiten seines Zusammenhanges mit den Manichäern schien es ihm, als sündige nescio quae alia in nobis natura.[3]) Aber wie von da an der Gottesgedanke ihm mehr und mehr der allbeherrschende wurde, besser: wie Augustin ein zunehmend reines Verständnis für das Wesen Gottes fand, so erschloß sich ihm auch der Blick in das Schuldverhältnis zwischen Gott und Mensch. Grundlage der Lösung dieser Hauptfrage wurden ihm die Sätze: Gott hat den Menschen recht und darum mit gutem Willen geschaffen. Er ging durch eigne Schuld verloren und kann nur von Gott, der ihn ihm gegeben hat, wiedergegeben werden.[4]) Wie vom Teufel feststeht: diabolus institutione illius (sc. dei) bonus, voluntate sua malus,[5]) so hatte ein Fehler des Willens, der gegen die Natur ging, nicht aus der Natur stammte, die böse Tat der Menschen im Paradiese zur Folge: Neque enim fieret

[1]) Ep. 43, 1, cf. 53, 7.
[2]) Op. impf. V. — [3]) Conff. V, 18.
[4]) De civ. dei XIV, 11, 1, vergl. Pred. 7, 30 (29).
[5]) Ib. XI, 17.

ille fructus (die Tat) malus, nisi ab arbore mala. Ut autem esset arbor mala, contra naturam factum est, quia nisi vitio voluntatis, quod contra naturam est, non utique fieret.[1]) Woher aber dann der böse Wille? Das war die Endfrage aller Fragen. Auguſtin antwortet: Die Urſache des böſen Willens iſt nicht zu entdecken.[2]) Zur Erklärung zieht er das Beiſpiel zweier Menſchen heran, die beide unter ſubjektiv gleichen Bedingungen in dieſelbe Verſuchung geraten; der eine unterliegt ihr, der andre beſteht ſie. Woher kommt dieſer verſchiedene Ausgang? Unde, nisi propria voluntate, ubi eadem fuerat in utroque corporis et animi affectio? Etwas andres iſt nicht konſtatierbar. Aus der Natur kann der böſe Wille nicht erwachſen ſein, denn die Natur iſt gut, und aus Gutem wird nicht Böſes.[3]) Nicht das Fleiſch iſt Urſache der Sünde, ſondern der Hochmut, die Selbſtüberhebung.[4]) Nur ſo viel iſt zu ſagen: Das Böſe ſtammt nicht aus der Natur, es kommt nicht von Gott. — Auguſtin geht noch weiter. Schon die Frage nach der bewirkenden Urſache des Willens zu ſtellen, iſt ſo falſch wie das Verlangen, die Finſternis zu ſehen oder das Schweigen zu hören. Nemo ergo quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam.[5]) Darum: „Niemand verlange doch von mir etwas zu wiſſen, wovon ich mir bewußt bin, nichts zu wiſſen!“[6]) Dahin geht die Abſicht aller dieſer Ausſagen, feſtzulegen: Gott iſt der unbedingt Reine, der Menſch der unbedingt Verſchuldete.[7])

---

[1]) Ib. XIV, 13, 1.

[2]) Vergl. Böhringer, die Kirche Chriſti und ihre Zeugen, III, 1, S. 420 f.

[3]) De civ. dei XII, 6, cf. XIV, 11, 1.

[4]) Ib. XIV, 3. 5 f., 13, 2. — [5]) De civ. dei XII, 7.

[6]) Ib. XII, 7, cf. 8, 9, XIII, 13. 14.

[7]) Vergl. auch XXII, 22, 2.

Prima pravitas, qua deo non obeditur, ab homine est, quia ex rectitudine, in qua eum deus primitus fecit, sua mala voluntate decidens pravus effectus est.[1]) Am schärfsten wird das Problem gestellt, am deutlichsten ihm die Form des Rätsels gegeben im Enchiridion: Ex bona hominis natura oriri voluntas et bona potest et mala; nec fuit prorsus unde primitus oriretur voluntas mala nisi ex angeli et hominis natura bona.[2]) — Mit dieser klaren Herausstellung der Schuldfrage überhaupt, vor allem aber mit ihrer Lösung in einer Form, die vor Einseitigkeit nicht zurückscheut, ist der Manichäismus überwunden, aber ebenso dem Intellektualismus der Neuplatoniker der entscheidende Schlag versetzt. Zwar ist Augustin nie davon zurückgekommen, die Sünde als Defekt am Guten, Mangel des Guten zu werten. Ist die Sünde inhaltlich jedoch in jedem Fall verschuldend gedacht, so ist ihr Begriff nach seiner wichtigsten Seite hin vertieft. Nicht verkannt darf werden, daß Augustin in dieser tiefen Schätzung der Sünde nicht allenthalben konsequent verfahren ist; es wäre leicht, andersartige Stellen anzuführen. Aber ebenso muß dafür Anerkennung gefordert werden, daß ohne das Betonen des vollen Schuldbegriffs die augustinische Erlösungslehre nicht verständlich wird.[3]) Ist Sünde Schuld, ist selbst Unwissenheit nie ohne verschuldenden Zusammenhang zu denken, so hilft eine intellektualistische Erlösungslehre nichts. Dem Gewissen hilft der Verstand nicht zur Ruhe, Buße vollzieht sich nicht im Kopf, der böse Wille bedarf zur Aufhebung seiner Wirksamkeit, zur Verwandlung in einen guten mehr als der Belehrung, des Denkens und Erkennens. Kurz, es handelt sich um Bekehrung.[4])

[1]) De corrept. et grat. 9.
[2]) XV, cf. In Ev. Joh. tr. 42, 10. 15 (zu c. VIII, 37—47).
[3]) Vergl. dazu Ritter, VI, 353 ff., Gottschick a. a. O., S. 110 ff.
[4]) Vergl. Ritter, VI, S. 161 ff.

Der Weg zu Gott.

1.

Ist aus dem Bisherigen die Notwendigkeit sittlicher Grundlagen für die Erkenntnis Gottes oder der höchsten, einzigen, umfassenden Wahrheit deutlich geworden, so ist im folgenden zu zeigen, wie die wachsende Erkenntnis, das Betreten und Beschreiten des Weges zu Gott sich im einzelnen vollzieht. Daß die grundsätzlich verkehrte Stellung zu Gott die Erkenntnis seiner als der Wahrheit unmöglich macht, sahen wir. Des weiteren wird aber nicht die „Bekehrung" von der Welt zu Gott bereits vorausgesetzt. Vielmehr sind zum vollen Verständnis der augustinischen Aussagen die die Erkenntnis vorbereitenden Schritte wiederum bis auf den letzten zurückzuverfolgen, also folgerichtig anzuknüpfen bei dem genannten Grundmotiv, den Weg zu Gott und der Wahrheit dem Wege durch und in die Welt vorzuziehen. Wer sich von Gott abkehrt und sich so für menschliches Urteil ein für allemal die Erkenntnis der Wahrheit entzieht, empfindet — dies war unsere Beobachtung — Gottes Gegenwirkung gegen dieses Unrecht im Gewissen. Das strafende, warnende, mahnende Gewissen aber äußert sich in quälender bis zur Verzweiflung sich steigernder Unruhe und wird so für den Menschen zum inneren Motiv. Korrelat der Gewissensunruhe ist nämlich eine in ihrem Ziel und Gegenstand zunächst unbestimmte Sehnsucht, die Sehnsucht nach Aufhebung des qualvollen, auf die Dauer unhaltbaren Zustandes, nach Ruhe und Frieden, wie Augustin positiv sich ausdrückt. Ihre feste Form gewinnt die Sehnsucht erst, wenn sie Gott als einziges Beruhigungsmittel sucht.

An Augustins Entwicklungsgang ist leicht zu beobachten, wie aus der ungewissen Sehnsucht ein Tasten nach der geahnten göttlichen Wahrheit und endlich ein bewußtes Gottsuchen wurde. Dabei ist stets das Gewissen das treibende Organ. Was der ausgereifte Christ als Quintessenz und abschließendes Ergebnis seines Denken, seiner religiösen und, wie wir sagen können, „wissenschaftlichen" Erkenntnis über das Verhältnis von Gott und Mensch in die Worte zusammenfaßt: Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec reqiescat in te,[1]) wird ihm zum roten Faden, den er geflissentlich immer wieder aufzeigt, wo er in der Rückschau auf seinen äußeren und inneren Lebensgang einmal Halt macht und den Blick in die wichtigsten Ereignisse mit forschendem Interesse und der Vorliebe des Entdeckers tiefer hinein versenkt. Die Unruhe und Friedlosigkeit eines Menschen, der Gott nicht hat, von der Wahrheit abgeirrt ist und sich immer mehr verliert, ins Licht zu stellen, ist allenthalben sein Bemühen. Einen ersten Höhepunkt erreicht der Unfriede seiner Seele im Gedanken an den unerwarteten Tod des nahen Freundes.[2]) Wie er sich über die letzte Ursache des Unfriedens nicht deutlich Rechenschaft zu geben vermag, so trägt seine Trauer zuerst den Stempel undefinierbaren Unglücks, der Verlassenheit.[3]) In diesem Gefühl, das klarer und klarer zu dem der Hülflosigkeit sich steigert, gewinnt bald die Ahnung der Gottesferne die Oberhand, und wir verstehen den Ausbruch der Unruhe, die allmählich in ihm aufgestiegen ist und nun eine ergreifende Schilderung findet. Nirgend bietet sich der conscissa et cruenta anima eine Ruhestätte, alles ist ihr zuwider. Nur zu gut wußte der Gepeinigte, in Gott allein könne er Frieden finden. Aber kaum kam ihm der Gedanke, so zerrann er wieder in nichts, denn er kannte Gott ja nicht! So steigerte sich die Qual. Die Seele sah sich wieder auf sich selbst gestellt, konnte nicht von sich los und sich zu Gott

[1]) Conff. I, 1, cf. I, 5; II, 18.
[2]) Conff. IV, 9. — [3]) Ib. 10 f.

aufschwingen, sondern wankte unsicher durch die Leere des eignen Selbst.[1]) In dem, was sie liebte, fand sie keine Ruhe (15). Hätte sie die Ruhe da gesucht, wo sie zu finden ist: im Worte Gottes, so hätte sie für alle Gebrechen Heilung gefunden; denn dort offenbart sich als semper stans ac permanens Gott.[2]) Statt dessen verlegt sich das ruhelose Gemüt auf's Forschen und Disputieren, also auf ein Hülfesuchen bei dem Verstande und der eindringenden Erkenntnis.[3]) Da tritt deutlich heraus: der Kopf findet erst Ruhe, wenn das Herz sie gefunden hat. — Es kommt zu einem ständigen Widerspiel zweier Gefühle in dem Suchenden. Halb treibt ihn die Sehnsucht zu Gott, halb zieht ihn die Furcht von ihm zurück: Tardabam converti ad dominum et differebam de die in diem vivere in te. Amans beatam vitam timebam in sede sua, et ab ea fugiens quaerebam eam.[4]) Endlich, endlich kommt es zu der ersehnten, nun doch wunderbaren Ruhe, zu dem Erwachen in Gott und zu dem Schauen des Unendlichen! Da legen sich die Wogen des Gewissens. Consopita est insania mea, et evigilavi in te et vidi te infinitum aliter![5]) Regt sich noch hin und wieder die alte Lust und stört die Ruhe des Gewissens,[6]) so warnt es schon energischer und bestimmter vor dem Eintausch der Welt gegen den Bund mit Gott und mahnt zu festerem, dauerndem Willensentschluß.[7]) Nur einmal noch bäumt es sich fast in alter Stärke auf und weckt wieder elende Klagelaute: Wie lange soll die Qual noch dauern?[8])

---

[1]) Ib. IV, 12: Si conabar eam ibi (sc. in deo) ponere, ut requiesceret per inane labebatur, et iterum ruebat super me; et ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere.

[2]) 16, cf. 18.

[3]) Ib. VI, 3: Nec iam ingemiscebam orando, ut subvenires mihi; sed ad quaerendum intentus et ad disserendum inquietus erat animus meus.

[4]) Ib. VI, 20, cf. X, 65: Die Macht der Gewohnheit.

[5]) Ib. VII, 20. — [6]) Ib. VIII, 12. — [7]) Ib. 19.

[8]) Ib. 28: Quamdiu? quamdiu: cras et cras? Quare non moto? Quare non hac hora finis turpitudinis meae?

Dann aber kommt mit der äußern Ruhe und Zurückgezogenheit von dem Treiben der Welt auch das Herz ganz zur Ruhe, einer Ruhe, die im Himmel völlig werden wird in endloser Seligkeit, die alle Sehnsucht stillt.[1]) Das Herz und die Lippen brechen in den Hymnus aus: „Dort, wo ich mir zürnte, drinnen auf meinem Lager, wo ich von Gewissensbissen gequält war, wo ich mein altes Leben hingeschlachtet und geopfert hatte, wo ich mein Sinnen auf Erneuerung richtete und auf dich hoffte, da fingst du (Gott) an mir süß zu werden und gabst mir Fröhlichkeit in mein Herz.“[2]) O in pace! O in idipsum! Absorpta est mors in victoriam![3]) Jetzt ist der, der so sehnsüchtig suchte, am Ziel, und es kann mit den Liedern der Gemeinde „die Wahrheit in sein Herz einziehen.“[4])

Nun ist nicht zu leugnen, daß zwischen allen diesen Stufen, deren letzte zu Gott selbst führt, viele erkenntnismäßig erworbene Eindrücke liegen, die von dem Vorwärtsstrebenden mitgenommen, verarbeitet und verwertet werden. Aber ihr Dienst scheint dem Biographen Augustin viel mehr negativ als positiv fördernd. Wo er jedoch positiv hervortritt, räumt er trotzdem dem sittlich-religiösen, im Gewissen als notwendig empfundenen, im Willen zur Äußerung kommenden Fortschritt den Vorrang ein. Das wird sich zeigen, wenn wir im folgenden Abschnitt über die Weise, wie die Befriedigung des Gewissens erfolgt, zu reden haben.

Vorher ist über den allgemeinen Zusammenhang von Gewissensunruhe und Sehnsucht nach Gott, abgesehen von Augustins eigenem Erleben, noch einiges zu sagen. Das Gefühl des *Unbefriedigtseins* wird auch durch Nichtwissen, durch Rätsel, die dem Denken kommen und ungelöst bleiben, geweckt. Das Gefühl der inneren *Unruhe* findet seine Erklärung nur im Ge-

---

[1]) Ib. IX, 5, cf. 7.
[2]) Ib. 10. — [3]) Ib. 11.
[4]) Eliquabatur veritas in cor meum, IX, 14.

wissen. Mit dem Wertlegen auf die Gewissensunruhe stellt sich Augustin in scharfen Gegensatz zu dem Ideal des griechischen Weisen stoischer, epikureischer oder skeptischer Observanz, das den Frieden der Seele nur im ruhigen, ungestörten Genuß der Lebensgüter erblickte. Im Gewissen hat sich Gott spürbar gemacht durch Weckung des Schuldbewußtseins und Antrieb zur Buße.[1]) Das Gewissen treibt weiter zur Frage, zum bewußten Suchen nach Gott. Dafür bietet die Psalmenauslegung reiche Belege. Ibi (sc. in corde nostro) tumultum patimur conscientiae, et ibi requiescimus, quando bona conscientia est.[2]) „Allem kannst du, Mensch, entfliehen, wenn du willst, nur nicht deinem Gewissen"; interius habere nihil potes, quo fugias a conscientia tua, si rodunt te peccata tua.[3]) Ein Mensch mit bösem Gewissen ist wie ein Unstäter: Draußen Feinde, drinnen im Haus ein böses Weib.[4]) „Unter allen Nöten der Seele" gibt's keine größere als die conscientia delictorum, da ist keine Ruhe, quoniam et ibi deus non est; und was das bedeutet, sagt Augustin in tiefem Eingehen auf die Gewissensqualen, die den Menschen überallhin verfolgen,[5]) ihn bis zur Verzweiflung bringen.[6]) Gott fehlt, daher die Unruhe. Darum ist er zu suchen, denn bei ihm allein gibt es Ruhe. Auf ihn zu weisen, zu einem cor confitens et vita ex fide, zu dem Gebet: „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir" anzuspornen, war ja die Absicht Augustins, die ihn zur Niederschrift seiner Bekenntnisse trieb.[7]) Gott ein Bekenntnis abzulegen, nicht den Verstand zu zergrübeln, mahnt das Gewissen. Si forte aliquis inest (in conscientia) scrupulus, praeveniamus faciem (sc. dei) in confessione. Prae-

[1]) Vergl. oben S. 72 ff.
[2]) In ps. 35, 5.
[3]) In ps. 30, enarr. 2, 8.
[4]) In ps. 35, 5; cf. 100, 4.
[5]) In ps. 45, 3.
[6]) In ps. 31, enarr. 2, 5.
[7]) Conff. II, 5.

veniamus eum, ne nos ipse praeveniat. Hodie inest scrupulus, hodie sit confessio. Habes enim aliquid in animo, quod te angat; et si angit, et sollicitat. Cum ergo deum invocas, in te vocas.[1]) Um zum Frieden der Seele, d. h. zur ordinata cognitionis actionisque consensio, zu kommen, bedarf es, wie es an anderer Stelle heißt, des Gehorsams, der ordinata in fide sub aeterna lege obedientia, die nur durch göttliches magisterium und adiutorium zustande kommt. Wer Gehorsam übt, gelangt zur Befreiung von der Unruhe, zur Ermöglichung der Erkenntnis,[2]) zum Frieden mit Gott.[3]) Wer Gott hat, hat Frieden, wie die Sehnsucht nach Wahrheit und die Sehnsucht nach innerer Ruhe parallel gehen.[4]) Die innere Ruhe ist allenthalben das ersehnte Ziel, schon hier auf Erden in der Verwirklichung der quieta et tranquilla vita in omni pietate et caritate nach 1. Tim. 2, 2,[5]) dann aber im Jenseits in der völligen Sabbatruhe der Vollendeten,[6]) der pax plena atque perfecta.[7])

2.

Auf das Suchen des geängsteten, unruhigen Gewissens und das se convertere ad deum antwortet Gott zunächst in zweifacher Weise. Dem Bekenntnis der Schuld läßt er die Sündenvergebung zuteil werden, dem bewußten gehorsamen Sichstellen unter sein Regiment die Einflößung eines guten Willens anstelle des bösen.

---

[1]) Sermo 47 in Ez. 34, l. 8; cf. 22.

[2]) Scipio a. a. O., S. 97: „Augustins Weltansicht gründet das Erkennen auf das Herz und auf den Willen, auf den (religiös-)sittlichen Gehorsam.

[3]) De civ. dei XIX, 14.

[4]) In evg. Joh. tr. 54, 8 (z. c. XII, 44—50).

[5]) Ep. 231, 6 u. ö., cf. Ep. 127, 5: „Pax in terra hominibus bonae voluntatis" (Luk. 2, 14); ubi pax, ibi requies; ubi requies, ibi finis appetendi (des Begehrens), et nulla causa laborandi.

[6]) De civ. dei XXII, 30.

[7]) Enchir. 118, cf. Ctra Faust. 12, 19. 20. — Ep. 55, 17. 20. 21. 30.

Die Vergebung der Sünden spielt bei Augustin außer in der Lehre von der Taufe durchaus nicht eine so geringe Rolle, wie Dorner,[1]) Loofs[2]) und Scheel[3]) annehmen. Freilich ist die gratia vor allem eine inspiratio dilectionis. Doch ist man bei der herrschenden Vorliebe für das Auffinden neuplatonischer Infektion in der mittelalterlichen wie der alten Kirche zu sehr geneigt den paulinischen Einfluß zu übersehen.[4]) Dieser Einfluß ist so alt wie Augustins Bekanntwerden mit dem Neuplatonismus[5]) und zeigt sich in der Gnadenlehre im allgemeinen unverkennbar sehr stark. Für uns kommt die vielerörterte Frage der neuplatonischen Elemente in Augustins Erlösungslehre weniger in Betracht, da wir vielmehr zu untersuchen haben, ob Gott dem Gewissen zur Ruhe verhilft durch Einwirkung auf den Willen oder durch Stärkung der Erkenntnis. Für ersteres spricht aber natürlich in erster Linie die inspiratio bonae voluntatis, caritatis ꝛc. in noch höherem Maße als die remissio peccatorum. Weil jedoch auch diese das Willensgebiet und nicht das des Denkens angeht, so führen wir kurz einige bezeichnende Belegstellen aus möglichst verschiedenen Schriften an und verweisen im übrigen auf den bereits angezogenen Aufsatz von Gottschick.[6]) Nicht aus eigener Kraft kommt der Mensch von seiner Schuld los und zu einem unschuldigen Leben, sondern dazu muß Gottes misericordia denen, die sich zu ihm bekehren, die Sünden vergeben.[7]) Die meritorum gratia et venia delictorum ist integrierendes

[1]) A. a. O., S. 206.

[2]) DG.[4], S. 358 ff., 399.

[3]) Die Anschauungen Augustins über Christi Person und Werk, 1901, S. 104 ff. Derf., St. u. Kr. 1904, vor allem S. 519 ff.

[4]) So besonders Scheel; vergl. demgegenüber die Entwickelung Augustins bei Naville, S. 49 ff., 54 f.; Ritter VI, 164 f. 443; vergl. auch Nourisson, II, 90. 94; Windelband, Gesch. d. Phil, 1900, S. 217 ff.

[5]) Harnack III, 32.

[6]) S. 108. 213 f.

[7]) Conff. II, 15.

Moment unserer Gerechtigkeit. Ja, unsere Gerechtigkeit besteht mehr in remissio peccatorum als in perfectio virtutum.[1]) Wer in der Unruhe des Gewissens zu Gott flüchtet, dem wird er zum Helfer dimittendo peccata. Iniquiorum enim conscientias non sanat nisi indulgentia.[2]) Wie der Hirt die Schafe in die Freiheit hinausführt, erläßt Christus die Sünden, damit die Menschen, befreit von den harten Fesseln, ihm nachfolgen können.[3]) Wer in Gott will quiete vivere, für den muß die gratia remissionis peccatorum vorausgehen.[4]) Und wie die Ruhe des guten Gewissens auf Erden, so wird die himmlische Seligkeit nach aller irdischen Unruhe nur durch Vergebung der Sünden erreicht.[5])

Sehr zahlreich sind die Stellen, die die inspiratio bonae voluntatis aussagen. Wir geben eine Auslese, die nach Möglichkeit alle Seiten der Anschauung aufzeigt. Ihre Voraussetzung ist immer, daß „zum Bösen der freie Wille hinreicht, zum Guten nicht, wenn er nicht von dem omnipotens bonum unterstützt wird.“[6]) Nur Gott kann den verkehrten Willen umwandeln und zum Guten befähigen.[7]) Wie sehr Augustin überzeugt war, daß seine ganze innere Umwandlung Gottes Werk war, wie sehr er zumal im Kampf des Willens wider die cupiditates Gottes Hülfe auf seiner Seite spürte, braucht bei der ganzen Fassung der Confessiones kaum erwähnt zu werden. Mit einer gewissen Freude nahm er wahr, wie sich in ihm mehr und mehr der neue Wille, der Entschluß, Gott um seiner selbst willen zu dienen, zu regen begann. Aber noch war er nicht fähig, den durch lange Gewohnheit stark gewordenen alten Willen zu überwinden; immer

[1]) De civ. dei XIX, 27.
[2]) In ps. 45, 3.
[3]) In evg. Joh. tr. 45, 11 (zu c. X, 1—11).
[4]) Ctra Faust. 22, 53.
[5]) Conff. IX, 5.
[6]) De corr. et grat. 31.
[7]) Harnack III, 88.

noch konnte es zuweilen scheinen, als seien in ihm zwei Willen widereinander entbrannt.[1]) Erst die in Röm. 13, 13 f. gelesenen Worte vermögen den bösen Willen zu besiegen. Nicht große, irgendwie wunderbare, neue Erkenntnisse waren es, die er dort fand — tausendmal hatte sein Gewissen ihm dasselbe gesagt. Aber wie er vorher gewiß war: divinitus mihi iuberi, ut aperirem codicem et legerem, quod primum caput invenissem, so wußte er jetzt, Gott selbst habe ihn „herumgebracht",[2]) er, der potens ist ultra quam petimus aut intelligimus facere. Er spürt Gottes Wirkung; sie ergießt sich wie ein Licht der Gewißheit in seine Seele, und omnes dubitationes tenebrae diffugerunt. Sein geistiges Irren ist mit den Irrgängen der Lüste verflogen, sein Wille, der eben noch zwiespältig gerungen, für immer gebrochen, nun Gottes Kraft an seine Stelle getreten ist.[3]) Die neue Willensrichtung war das Ergebnis der Gotteswirkung: Et hoc erat totum: nolle, quod volebam, et velle, quod volebas. Geheimnisvoll war es dazu gekommen: De quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum, quo subderem cervicem leni iugo tuo. Hier hatte Gott, die vera et summa suavitas, eine Tat getan! Der Wille war frei geworden und damit der ganze Geist befreit von Sorge, Ehrsucht, Habsucht, böser Lust; jetzt konnte er sich voll und ganz Gott öffnen und hingeben.[4]) Im weiteren Zusammenhang tritt vollends klar heraus, wie der Wille dem Geist, der Gott naht und Gott schaut, die Tür geöffnet hat.[5]) — Das stand Augustin von da an für alle Zeit fest: der Wille ist im Verhältnis zu Gott das Entscheidende; Erkenntnisse führen nicht zu Entschlüssen; den Willen aber gibt Gott. Darum schickte er Christus, damit er

[1]) Conff. VIII, 10.

[2]) Convertisti enim me ad te.

[3]) Conff. VIII, 29. 30. — [4]) Ib. IX, 1.

[5]) Ib. IX, 4: Plena voluntas vacandi (mich völlig hinzugeben) et videndi, quoniam tu es dominus, oborta mihi est atque firmata.

den Willen vom übermächtigen Einfluß des Teufels befreie.[1]) Und überhaupt gilt: „praeparatur voluntas a domino," wie Augustin oft aus den Sprüchen[2]) zitiert. Gott tut das, indem er, der Allmächtige, Barmherzige begnadigt und den bösen Willen bricht.[3]) Der gute Wille stammt also von Gott, und er begründet das Glaubensverhältnis zu Gott;[4]) darum ist Gott um die Gabe des Willens für die Ungläubigen zu bitten.[5]) Augustin nennt diese Willensmitteilung bezeichnenderweise inspiratio bonae voluntatis,[6]) oder, weil es sich, auf das Ziel des Willens gesehen, um die Liebe Gottes als die einzig berechtigte gegenüber der ehemaligen Liebe zur Welt handelt, inspiratio dilectionis.[7]) Gern zitiert er deshalb das Wort aus Röm. 5: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den Heiligen Geist, welcher uns gegeben ist,"[8]) und das andere aus Phil. 2: „Gott ist es, der in euch wirket beides, das Wollen und das Vollbringen."[9]) Durch die Einflößung aber voluntas humana non tollitur, sed ex mala mutatur in bonam, et cum bona fuerit, adiuvatur.[10]) — Gottes Werkzeug ist, wenn eines erwähnt wird, der Heilige Geist,[11]) der meist als durch das Evangelium wirksam vorgestellt wird. Die siebenfache Gabe des Heiligen Geistes, die sich durch das Evangelium vermittelt, wird durch den freien

---

[1]) Ep. 217, 11. Daß darin jedoch Christi Werk nicht kulminiert, dazu vergl. Gottschick, S. 172 ff., 193 ff. gegen Dorner, Harnack, Loofs.

[2]) 8, 35 LXX, vergl. z. B. Ep. 217, 23; Enchir. 32, 106.

[3]) Enchir. 117.

[4]) Ep. 186, 38 u. o.

[5]) Ep. 217, 16: Scimus eos, qui corde proprio credunt in dominum, sua id facere voluntate et libero arbitrio. Scimus pro eis, qui nolunt credere, nos, qui iam credimus, recta fide agere, cum deum oramus, ut velint, cf. ib. 29 und 179, 5.

[6]) De corrept. et grat. 3. De civ. dei XXII, 2, 2.

[7]) Ctr. duas epist. Pelag. IV, 11.

[8]) Z. B. Ep. 55, 19.

[9]) Ib. 55, 19, cf. de grat. et lib. arb. 21.

[10]) De gr. et lib. arb. 41.

[11]) De grat. et lib. arb. 23, 28. De corr. et grat. 2.

Willen alle irdischen Festungen, d. h. Hoffnungen, die die himmlische Hoffnung hindern, zerstören.[1]) Der Heilige Geist ist es auch, der die Kräftigkeit des fremden Willens für die Wiedergeburt des Täuflings bewirkt, — denn selbst zur Wiedergeburt durch die Taufe ist der Wille notwendig.[2]) Kommt der Getaufte in's vernünftige Alter, so bedarf es nicht der Wiederholung des Sakraments, sondern er gelangt zum Verständnis des bereits empfangenen und dadurch zu einem eignen Willensentschluß.[3]) Charakteristisch ist hier die Stufenfolge: der stellvertretende fremde Wille, das wachsende eigene Verständnis, der selbständige Willensentschluß. — Daß Gott allein und nach freiem Ermessen und nicht menschliche Belehrung die Menschen zu correcti macht, zeigen die Beispiele des Petrus und Paulus: „Von wem wird erzählt, er habe für Petrus gebeten, Gott möge ihm Tränen der Reue über seine Verleugnung geben? Wer von den Menschen hat Paulus göttliche Lehren, die auf den christlichen Glauben zielen, beigebracht?" Letzterer bezeugt ja ausdrücklich, er habe sein Evangelium per revelationem Christi.[4]) Ganz paulinisch lehrt Augustin, daß gegen das sündliche Tun nun und nimmer das Gesetz etwas ausrichtet, sondern nur die Gnade.[5]) Und: Dominus ipse non solum ostendit nobis, a quo malo declinemus et quod bonum faciamus, quod solum potest legis littera; verum etiam adiuvat nos, ut declinemus a malo et faciamus bonum, quod nullus potest sine spiritu gratiae.[6])

Das führt uns auf eine andere wichtige Beobachtung. Bemerkten wir schon in den aus den Confessiones angezogenen Stellen[7]) den geheimnisvollen Ursprung der Gotteswirkung — wir erinnern außerdem an das Tolle, lege! tolle, lege![8]) —,

[1]) Ep. 55, 10. — [2]) Ep. 98, 2. — [3]) Ib. 10.
[4]) De corr. et gr. 8.
[5]) De grat. et lib. arb. 22.
[6]) De corrept. et grat. 2.
[7]) VIII, 29; IX, 1.
[8]) Ib. VIII, 29.

so tritt uns hier abermals Gottes Wirksamkeit als Wunderwirksamkeit entgegen. Deutlich liegt darin wieder ein Gegensatz gegen eine erkenntnismäßig erlangte neue Stellung zu Gott. Dieser Gegensatz ist allenthalben stark betont. Im Begriff des Wunderbaren ist jedoch nicht schon enthalten, daß Gott das Wunder nicht durch sein Wort wirke! Nur nimmt die Wortverkündigung gegenüber der sich ihrer bedienenden fast unmittelbaren göttlichen Wirkungskraft eine ganz untergeordnete Stellung ein. Legant ergo et intelligant, intueantur et fateantur, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili et ineffabili potestate operari deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas voluntates.[1]) In diesem Satze ist das Zweifache zu lehrhaftem Ausdruck gebracht: Gott wirkt die guten Willensentschlüsse, und zwar wirkt er sie auf wunderbare Weise; sie erwachsen nicht aus dem Intellekt. Gott bezieht sich dabei auf das „Herz". Das Wort wird nicht ohne Absicht gewählt sein. Zwar findet sich an andern Stellen statt dessen mens; doch wird dieser Gebrauch dem ganzen Zusammenhang nach eher parallel cor als etwa parallel intellectus gemeint sein: Admoneo, ut intelligatis, cui gratiae sitis inimici, negando operari deum voluntates in mentibus hominum, non ut nolentes credant, quod absurdissime dicitur, sed ut volentes ex nolentibus fiant. Non sicut facit doctor homo, docendo et hortando, minando et promittendo in sermone dei, quod frustra sit, nisi deus intus operetur et velle per investigabiles vias suas. Cum enim verbis doctor plantat et rigat, possumus dicere: Forte credit, forte non credit auditor; cum vero dat incrementum deus, sine dubio credit et proficit. Ecce quod interest inter legem et promissionem, inter litteram et spiri-

[1]) De grat. Christi et de pecc. orig. 25.

tum.[1]) Und selbst wenn cor und mens eine speziellere Bedeutung haben sollten als etwa unser „Seele", „Inneres", so wird Gottes Beeinflussung, besser: Gabe des guten Willens, der guten Entschlüsse, und zwar als Wundergabe, doch gerade auch aus diesem Zitat klar. Das „Herz" als Objekt seiner wunderbaren Kraftwirkung, die zum Zweck das Werden des guten Willens hat, nennen überaus zahlreiche Stellen.[2]) — Wählt Gott sich Werkzeuge aus den Menschen, wie die Apostel, so beweisen und überzeugen auch sie nicht durch Worte, sondern durch Wundertaten, also auch durch göttliche Allmachtswirkungen.[3]) Wie Zauberei, für deren Erklärung vernünftige Gründe nicht anzuführen sind, mußte es der Welt erscheinen, daß ein Teil der Menschheit, manche bis zur Todesverachtung, Christus lieb gewann. Aber nicht Zauberei war im Spiel, sondern was zur Liebe trieb (cf. inspiratio caritatis), war die superna gratia,[4]) war Wirkung des Heiligen Geistes, der durch das Wunder an dem Lahmen 5000 Menschen zu Gott führte.[5]) Gott selbst drängt „durch innere Zusprache oder Erschütterung" zu dem Entschluß, Christ zu werden,[6]) wirkt intrinsecus occulta inspiratione das Wollen da, wo Menschen in seinem Dienst durch correptio (Ermahnen, Schelten) der verdammlichen Art eines Gottfernen die voluntas regenerationis hervorrufen wollen.

Durch solche inspiratio bonae voluntatis wird der Sehnsucht nach Ruhe der Seele (S. 77 ff.) die Möglichkeit der Befriedigung zuteil. Hat der Mensch erst den Willen, frei zu sein von Schmerz, Verlangen und Tod, so vermag er Nützliches zu

[1]) Ctra. Jul. 2, 157, cf. ib. 4, 8: operari deum in hominum mentibus voluntatem.

[2]) Ctr. Jul. 5, 4; 6, 10; 2, 10; 3, 166. Ctra. duas epist. Pelag. I, 38. De corr. et grat. 45. De grat. Christi et de pecc. orig. 25 u. a.

[3]) De civ. dei XXII, 5.

[4]) De civ. dei XVIII, 53, 2.

[5]) Ib. 54, 1.

[6]) De catech. rud. 10.

erkennen und sein Leben nach dieser Erkenntnis einzurichten.[1]) Gott hat ihn befähigt, zu wollen, was er bisher per errorem aut per simulationem nicht wollte.[2]) Ist der Geist Gott unterworfen, so kann er gegen die Leidenschaften Sieger bleiben.[3]) Aber es gilt eben ein Unterworfensein besonderer Art. Nicht Vernunftgründe helfen vom gewohnten bösen Leben ab — sie locken zuerst, verlieren aber bald ihre Wirkung. Versagt also der Intellekt, so hilft der Wille zum Tun; er behütet auch vor Rückfall in Sünde, vorausgesetzt, daß er die rechte Augensalbe findet, d. h. sich orientiert an den Geboten des Dekalogs.[4]) Ja, Augustin bringt es bis zu der bei seiner Gottesanschauung erstaunlich einseitigen Betonung des subjektiven Faktors, daß er sagt: Ob wir gerecht leben, hängt ganz von unserm Willen ab; nec plus aliquid perficienda iustitia quam perfectam voluntatem requirit. Und Gerechtigkeit ist nichts anderes als der ersehnte Friede. Daher wurde bei Christi Geburt verkündigt: Pax hominibus bonae voluntatis![5]) Und darum fordert Augustin, wir sollen an gutem Willen den Engeln gleichen, mit denen wir denselben Gott verehren.[6])

3.

Bei der Untersuchung der inspiratio bonae voluntatis hat sich eine gewisse Gleichartigkeit der Begriffe Wille und Glaube gezeigt.[7]) Über das Verhältnis beider wird noch zu reden sein. Vorher muß uns die Frage beschäftigen, wie sich der Mensch gegenüber der göttlichen Gabe des Willens verhält. Es wird sich herausstellen, daß sein Verhalten jedenfalls nicht rein passiv,

---

[1]) De civ. dei XIX, 14.
[2]) De cat. rud. 9. Ep. 43, 27.
[3]) Ib. XXI, 16.
[4]) In ev. Joh. tr. 18, 11 (zu c. V, 19).
[5]) Ep. 127, 5.
[6]) De civ. dei VIII, 25.
[7]) Vergl. zu Ep. 217, 16.

wenn auch natürlicherweise rezeptiv geartet ist. Wir berühren damit die Frage des Glaubensbegriffs bei Augustin sehr stark,[1]) ohne sie jedoch weiter aufzurollen, als für unsre Hauptfrage notwendig ist. Rezeptiv verhält sich der Mensch, d. h. er eignet sich Gottes Gabe an, und zwar tut er das im Glauben. Naturgemäß gilt der Glaube Augustin auch als ein donum dei,[2]) denn er muß ein bonum sein und deshalb, wie alle bona, in Gott seinen Ursprung haben. Von einer inspiratio fidei, fides gratiā inspirata[3]) ist jedoch selten die Rede. Der Glaube ist im Grunde als ein Verhalten des Menschen gedacht, wo er nicht synonym oder parallel dem eingeflößten Willen steht. An den Begriff der Gabe denkt Augustin, wenn er erzählt, wie seine Seele sich zunächst weigerte, die von Gott bereiteten medicamenta fidei anzunehmen.[4]) In demselben Zusammenhang aber wird die fides ihm zur Forderung der „katholischen Lehre". Er merkt, daß sie Glauben voraussetzt an das, quod non demonstrabatur, sive esset quid, sed cui forte non esset, sive ne quid esset, während die Manichäer diesen Glauben als Leichtgläubigkeit verlachen, um dann selbst, anstatt das versprochene Wissen zu übermitteln, auch Glauben zu verlangen. Also Glaubensforderung hier und dort. Und nun besinnt er sich, wie Unzähliges er längst glaube, was er nicht sieht oder bei dessen Geschehen er nicht zugegen gewesen ist: er glaubt der Überlieferung, geographischen Lehren, Freunden, Ärzten und andern. „Ja, würden wir nichts glauben, wir könnten im Leben nichts vornehmen." Deinde paulatim tu (sc. persuasisti mihi [vgl. Raumer 124]) domine, manu mitissima et misericordissima pertractans et componens cor meum.[5]) So öffnet sich der Glaube dem Einfluß

[1]) Vergl. Gottschick, S. 142.
[2]) Enchir. 31. Ep. 217, 29. Sermo 168, 3 u. oft.
[3]) Vergl. Loofs, Realenz. II, 280.
[4]) Conff. VI, 6, cf. De civ. dei II, 1; XII, 17, 2.
[5]) Conff. VI, 7.

Gottes, der inspiratio bonae voluntatis, die damit einzutreten beginnt, und zwar als ein Glaube an die übermächtige Autorität Gottes, wie Augustin hervorhebt.[1]) Bedeutsam erscheint ihm, daß auf die für ihn entscheidenden Worte in Röm. 13 das andere folgt: „Den Schwachen im Glauben nehmet auf." Spürt er vor allem in der neuen Willensrichtung den Umschwung für Leben und Denken, so ist ihm doch auch Kennzeichen seiner Bekehrung, daß er nunmehr ein stans in regula fidei ist.[2]) Seitdem ist ihm die nahe Beziehung von Wollen und Glauben immer wieder erwähnenswert. Gibt Gott den Willen, so antwortet der Mensch mit dem Glauben.[3]) Im Glauben zeigt sich sein Entschluß, „Gott zu erwählen".[4]) Diesem sich zu Gott Bekehren geht parallel das Beginnen zu wollen, was man vorher nicht wollte, und den Glauben zu haben, den man vorher nicht hatte,[5]) und wie der neue Wille, so ist der Glaube Gottes Gabe.[6]) Wie vom guten Willen gilt, daß er Voraussetzung des guten Gewissens ist, so vom Glauben: Ut habeat (sc. homo) bonam conscientiam, credat. Das betont Augustin zweimal nacheinander.[7]) Wie der gottgegebene Wille ein notwendiger Bestandteil der Gerechtigkeit ist, so der ihm entgegenkommende Glaube.[8]) Glaube und gottesfürchtiger Wandel verlieh den Frommen der Vorzeit die nötige Reinheit.[9]) So sollen auch wir, die wir für den guten Willen die Engel zum Vorbild nehmen sollen, aber einstweilen durch immunditia cordis nicht zum guten Willen ge-

[1]) Über den Autoritätsglauben siehe unten.

[2]) Conff. VIII, 30.

[3]) Ctra. duas epist. Pelag. I, 37: Ut credat, ipsa voluntas, sicut Sauli, desuper excitatur etiam si tam sit aversus a fide, ut credentes etiam persequatur.

[4]) In ev. Joh. tr. 86, 1 (zu c. XV, 15. 16): „Du kannst nicht sagen: weil ich bereits glaubte, bin ich erwählt, denn wenn du glaubtest, hattest du ihn (sc. den Herrn) schon erwählt."

[5]) Ep. 217, 29. — [6]) ibid.

[7]) In ps. 31, enarr. 2, 5.

[8]) Ep. 194, 30.

[9]) De civ. dei X, 24.

langt sind, wenn nun unser Wille geheilt ist, zuerst und vor allem glauben.[1]) So bedarf überhaupt der Geist, dem von Natur Verstand und Vernunft innewohnen, der aber durch Vergehen verfinstert ist, der Reinigung durch den Glauben.[2]) Purgetur mentis acies, ut videat. Ut autem purgetur et videat, credat, ut purgari mereatur.[3]) Nicht ohne weiteres kann das Herz den Gott schauen, der es beeinflußt; es muß durch den Glauben gereinigt werden.[4]) In der Absicht ist der Sohn Gottes Mensch geworden, daß wir durch Reinigung vermittels des Glaubens zur unwandelbaren Wahrheit gelangen.[5]) Unumgänglich ist überhaupt der „einfache Glaube" zum Erfassen übersinnlicher und ewiger Dinge (Jes. 7, 9). At ea est simplex fides, qua credimus, antequam cognoscamus supereminentem scientiam caritatis Christi.[6]) Dem Glauben werden endlich, wie dem von Gott eingeflößten Willen, alle Schätze der Weisheit und des Wissens verheißen.[7])

Aus alledem ist ersichtlich, daß, wie in der voluntas inspirata der erste wirksame Anstoß zu dem Betreten des Weges zu Gott und zum Verständnis der göttlichen Wahrheit gegeben war, so der mit dem geschenkten Willen korrespondierende Glaube des Menschen den ersten selbständigen Schritt auf diesem Wege bedeutet. Das ist für unsere Thema-Frage vor allem wichtig. Nicht also eine neue Erkenntnis ist das erste Ergebnis des ein-

[1]) De civ. dei VIII, 25: Cum vero sanamur, ut quales ipsi sunt simus, fide interim illis propinquamur.

[2]) Ib. XI, 2. — [3]) Sermo 4, 7.

[4]) Sermo 53, 10: Mundat cor fides dei, mundum cor videt deum, cf. 88, 4.

[5]) De trinit. IV, 24, cf. I, 17. 21. In ev. Joh. tr. 36, 7 (zu c. VIII, 15—18), 69, 1 (zu c. XIV, 4—6).

[6]) Ctra Faust. 12, 46, cf. De trinit. VIII, 6 (mit Beziehung auf Matth. 5, 8), I, 17. 21.

[7]) In ev. Joh. tr. 53, 7 (zu c. XII, 37—43): Ipsa (sc. fides) perducet ad cubiculum regis, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.

gegossenen Willens. Der Wille wird in der Aneignung des Menschen ein Wille zum Glauben. Nicht den Entschluß, sich in der Gotteserkenntnis zu fördern, sondern den Entschluß zu glauben zeitigt der Wille. Der Mensch, dessen Willen Gott umgewandelt, gewendet hat, findet den Mut zu glauben, was er vordem nicht glauben wollte. Schien ihm früher alles bewiesen werden zu müssen, hatte die Partei recht, die die gesichertste Erkenntnis vorweisen konnte, so gilt ihm nunmehr die beste Erkenntnis geringwertig neben dem Glauben, der sein Zeugnis in Gottes Wirkungen am Herzen hat und mit ihnen seine Existenzberechtigung begründet. Kurz, der Glaube, nicht das Erkennen, erweist sich als das Organ zur Aneignung der höchsten Güter und Werte. Der Glaube reinigt das Herz für die Erkenntnis, hebt die Unreinigkeit, Sünde des Intellekts auf[1]) — nur ein reines Herz vermag ja Gott zu schauen. Der Glaube ist, soweit er Tat des Menschen ist, der erste Schritt zur Besserung in jeder Beziehung, denn er bezeugt reagierend das bewußte Hinnehmen der göttlichen Gabe des neuen Willens.

4.

Der Erörterung des Verhältnisses von Wille und Glaube ist der Hinweis auf eine Begleiterscheinung des Glaubens vorauszuschicken, die von großer Bedeutung für unsere Untersuchung ist. Sieht Augustin den tiefsten Grund der Erkenntnisunfähigkeit eines Menschen im Hochmut, der auf eigenes Können und Wissen baut und Gott in die zweite Stelle rückt, so kann es nicht wunder nehmen, daß er keine der christlichen Tugenden außer der Liebe so oft nennt, wie die Demut, humilitas. Trotzdem kann die Häufigkeit ihrer Erwähnung überraschen. Fraglich mag sein, welches von beiden Momenten zeitlich das erste ist, der Glaube oder die Demut. Doch ist die Frage unerheblich. Jedenfalls

[1]) Vergl. Dorner, S. 203, Anm. 2.

handelt es sich um eine sittliche Qualifikation, die eine wesentliche Seite des neuen richtigen Verhältnisses zu Gott ausmacht. Sie ist der Boden, auf dem es gedeiht, wie der Glaube die Art und Weise kennzeichnet, in der es sich vollzieht. So mögen wir sie als die Begleiterscheinung oder auch Voraussetzung des rezeptiven Verhaltens werten, in welchem der Glaube Gottes Einflüsse sich aneignet.

Wie zu erwarten, ist Augustin auch das Verständnis des Wertes der Demut für die wahre Erkenntnis, die Erkenntnis der Wahrheit allmählich, von Stufe zu Stufe aufgegangen. Noch in den Fesseln der wissensdurstigen und wissensstolzen Manichäer wird er sich darüber klar: „Schöner ist die Bescheidenheit einer aufrichtigen Seele (temperantia confitentis animi) als jene Kenntnisse, nach denen mich verlangte"; die aufrichtige Seele war es, die ihm den unwissenden Faustus lieb machte.[1]) Je mehr er in die Heilige Schrift hineindringt und ihr Wort auf sich wirken läßt, desto mehr wird er davon überzeugt, daß zu ihrem Verständnis Demut notwendig ist; ohne sie bleibt sie dem Leser dunkel.[2]) Weiter lernt er die Schrift an der Person Jesu messen. Jesus aber ist mitis et humilis corde (Matth. 11, 29) und gehört nicht unter die Weisen der doctrina sublimior.[3]) Die genannte Matthäus-Stelle zitiert Augustin mit großer Vorliebe und immer wechselnder Auslegung, aber stets in dem Sinne: Potentior est et tutior solidissima humilitas quam ventosissima certitudo.[4]) — Aber noch hat er nicht „demütig den Demütigen (sc. Jesus) erkannt," „nicht verstanden, was seine Schwachheit uns lehren sollte.[5]) Noch spreizte er sich mit seinem Wissen, wollte für weise gelten. Kein Wunder, denn er steckte noch in der neuplatonischen Philosophie, und dieser fehlte „die Liebe, die

[1]) Conf. V, 12. — [2]) Ib. VI, 8.
[3]) Conf. VII, 14.
[4]) De trinit. VIII, 11.
[5]) Conf. VII, 24.

nur auf dem Grunde der Demut — und dieser ist Jesus Christus — weiterbauen kann." [1]) Darum traf das Gespräch des Simplizianus seine Seele, das ihm die humilitas Christi vor Augen führte, „die den Weisen verborgen und den Unmündigen offenbart ist." Der Erzähler stellte gerade sie in's Licht, wie Augustin besonders hervorhebt, um ihn von den Platonikern abzuziehen oder über sie hinauszuführen. [2]) Als Beispiel aber wirkte der von der Höhe des angestaunten Rhetors zum demütigen Gläubigen herabgestiegene Viktorinus tief auf Augustin. [3]) So stand es dem ehemals so Hochmütigen nun unwiderleglich fest: um große Erkenntnisse und Wahrheiten erfassen zu können, dazu bedarf es vor allem der Demut, unter die sich der Nacken der Neuplatoniker nur allzu schwer beugen will; sonst wären sie längst zur christlichen Überzeugung gekommen. [4]) Darum ist zu urteilen: Melior est peccator humilis quam iustus superbus. [5]) Die Demut steht Augustin so hoch, daß er an unzähligen Stellen Christi Bedeutung darin setzt, daß er gekommen ist, die Demut zu lehren und in sich selbst ein Vorbild der Demut zu geben. Hatte das schon der Täufer beabsichtigt, [6]) so Jesus selbst in besonderem Grade. [7]) Von seiner Demut soll eine unsern Hochmut heilende Wirkung ausgehen. [8])

Zu welchem Ziel aber die Demut führen sollte, zeigt eine bedeutsame Stelle in einem Briefe an Dioskurus. Kräftiger als in diesem Briefe könnte nicht betont werden, wie grundlegend für alle echte Erkenntnis und für den dauernden Besitz der Wahrheit

---

[1]) Ib. VII, 26. — [2]) Ib. VIII 3. — [3]) Ib.

[4]) De civ. dei X, 29, 2.

[5]) Sermo 170, 7.

[6]) In ev. Joh. tr. 4, 6. (zu c. I, 19—33).

[7]) Enchir. 49; Ep. 55, 33; In ev. Joh. tr. 2, 4 (zu c. I, 6—14), 13, 4. 7. 8 (zu c. III, 22—29), 29, 8 (zu c. XVII, 14—18).

[8]) Enchir. 108. De cat. rud. 8. In ev. Joh. tr. 5, 1 (zu c. I, 33), 8, 6 (zu c. II, 1—14).

die Demut, ja nichts als Demut und immer wieder Demut ist.[1]) Ganz besonders ist den Gebildeten Demut zu predigen, damit sie zur Erkenntnis der unscheinbaren Schriftwahrheiten durchdringen und nicht an falschen Erkenntnissen hängen bleiben.[2]) Wer göttliche Wahrheiten erkennen will, muß sich zur Ehre Gottes demütig unterwerfen.[3]) Immer wieder spielt der Gegensatz von Hochmut und Demut in Augustins Betrachtungen über die Belehrung der Neulinge hinein;[4]) auch die Briefe bringen ihn häufig.[5]) Dem Konsentius rühmt Augustin nach, er besitze „Demut genug, um der Erkenntnis der Wahrheit würdig zu sein".[6]) — Augustin geht noch weiter. Das Christentum, das doch die wahre Erkenntnis zu haben und vermitteln zu können behauptet, will überhaupt nichts als Demut. Haec est doctrina christiana: humilitatis praeceptum.[7]) Die humilitas ist das fundamentum des ganzen geistigen Gebäudes. Darum sollen wir von Christus nicht miracula facere lernen, sondern humilitas.[8]) Denn „niemand wird aus dem Geist geboren, wenn er nicht demütig ist."[9])

[1]) Ep. 118, 22. Huic (sc. Christo) te, mi Dioscure, ut tota pietate subdas velim, nec aliam tibi ad capessandam et obtinendam veritatem viam munias, quam quae munita est ab illo, qui gressuum nostrorum tamquam deus vidit infirmitatem. Ea est autem prima humilitas, secunda humilitas, tertia humilitas, et quoties interrogares, hoc dicerem, non quo alia non sint praecepta, quae dicuntur, sed nisi humilitas omnia, quaecumque bene facimus, et praecesserit et comitetur et consecuta fuerit, et proposita quam intueamur, et apposita cui adhaereamus, et imposita qua reprimamur, iam nobis de aliquo bono facto gaudentibus totum extorquet de manu superbia . . Ita si interrogares et quoties interrogares de praeceptis christianae religionis nihil me aliud respondere nisi humilitatem liberet, etsi forte alia dicere necessitas cogeret.

[2]) De catech. rud. 3. — [3]) Ib. 31.

[4]) Ib. 32. 33. 36. 39. 40. 44. 49.

[5]) Ep. 82, 3; 217, 8. — [6]) Ep. 120, 1.

[7]) Sermo 150, 5, cf. 351, 4.

[8]) Sermo 69, 2.

[9]) In ev. Joh. tr. 12, 6 (zu c. III, 6—21).

Demütig zu sein, kostet freilich einen Entschluß. Aber er lohnt sich: ihm wird die Nähe Gottes zuteil. Denn: Prope est dominus omnibus his, qui obtriverunt cor. Si extollis te, longe secedit a te; si humilias te, inclinat se ad te.[1]) Es gilt also das Nichtwollen durch Demut überwinden.[2]) Besonders häufig reden auch die Erklärungen zu den Psalmen von der Demut. In ihnen wird aus dem Entschluß zur Demut der Glaubensgehorsam.[3]) Die Begriffe humilitas und obedientia werden sogar verbunden in der humilitas obedientiae. Wer sie nicht hat, strebt vergeblich zur Höhe der Weisheit; wer sie hat und im Halten der Gebote äußert, dem gewährt Gott die Weisheit.[4]) Erst demütiger Gehorsam, dann — als Lohn — das Wissen! Man muß an ein sacrificium intellectus denken, wenn es heißt: Humiliatum cor sacrificium dei est.[5])

Diese starke Betonung der bis zum förmlichen Opfer geübten Demut in enger Verbindung mit der erstrebten höchsten Weisheit und Wahrheit ist äußerst bezeichnend für Augustin. Die Demut ist nicht nur eine andere Form etwa des Gehorsams gegen Gott oder besser gegen das göttliche Gesetz in der stoischen Ethik. Neben diesem konnte ein starkes Selbstbewußtsein, ohne welches der stoische Weise gar nicht zu denken ist, sehr wohl aufkommen. Die Demut ist auch nicht der in der Kontemplation des Neuplatonikers geleistete gleichsam passive Verzicht auf das eigene Selbst, das Ich und seinen Willen. Demut ist die bewußte und gewollte Hingabe des eigenen Willens unter Gottes Willen, der planvolle Verzicht auf alles eigene Tun und Können, hier im besonderen auf geistigem Gebiet, dem des Denkens und Erkennens.

---

[1]) Sermo 21, 2.
[2]) Sermo 46, 3; 117, 17.
[3]) In ps. 77, 10.
[4]) In ps. 118 sermo 22, 8.
[5]) In ps. 130, 4, cf. Conff. XIII, 33, worüber unten.

5.

In der Demut handelt also auch der Wille. Es begegnen sich demnach in ihr Wille und Glaube, der Wille, den Gott gegeben hat und der nun mehr oder weniger selbsttätig den Weg zu Gott einschlägt, und der Glaube, der, auch gottgegeben, Verstand und Denken überspringt und kraft seines göttlichen Ursprungs sich an Gott hält, wo die eigenen Kräfte versagen. Wie verhalten sich Wille und Glaube zueinander? Ohne den Blick auf Augustins Stellung zu der Frage läßt sich sagen: beide Begriffe an sich sind, wenn man sie unter den Gesichtspunkt der menschlichen Funktion stellt, die ein bestimmtes Ziel im Auge hat, sehr verschieden. Beide sind eine Tat, ein Entschluß. Im Willen aber äußert sich immer ein hoher Grad von Selbständigkeit, im Glauben dagegen eine gewisse Resignation, die darin zum Ausdruck kommt, daß der Glaubende zwar einen eigenen Entschluß faßt, aber doch nur einen solchen, zu dem sein eigenes Urteil, also sein Ich, nicht zureicht, wie ja bereits das Fürwahrhalten mehr auf dem Willen als auf der Einsicht beruht.[1]) Der Glaubende erkennt über sich eine Autorität an. Diese Charakteristik des Glaubens erinnert uns an das, was wir aus Augustins Worten über den Willen entnahmen, und gibt uns das Verständnis für die wesentliche Gleichartigkeit beider Begriffe bei ihm. Das Autoritative des Glaubens eignet bei ihm ebenso dem Willen, ist er doch voluntas inspirata, und zwar von Gott. Handelt es sich dabei aber für Augustin nur um den guten Willen, so sucht der Wille Gott, wie er aus ihm stammt, ja, wie wir sahen, er sucht Gott in bewußtem Sichstellen unter Gottes Willen. Er ist also so wenig wie der Glaube eine Kraftprobe des Ich, sondern ein grundsätzliches Sichhingeben an Gott. Er macht, wie der Glaube, energisch Front gegen die selbständigen Strebungen des Ich, das sich im bösen Willen äußerte, er such

[1]) Storz a. a. O., S. 87.

wie der Glaube, auch nicht in der Anspannung des Verstandes, des Intellekts seinen Weg zu Gott. M. a. W., der Wille wie der Glaube verlassen bewußtermaßen einen Weg, den sie als falsch erkannt haben, und wenden sich einem neuen Weg zu, für dessen Richtigkeit sie dem in ihnen wirksamen Gott die Verantwortung überlassen, sowohl was das Ziel, als auch was den Weg betrifft — beide, Wille und Glaube, berühren sich ja nach der Seite der Demut. Wille und Glaube unterscheiden sich durch den demütigen Entschluß wesentlich von dem von Gott unbeeinflußten menschlichen Denken — z. B. der heidnischen Philosophen —, das seine Bahn nicht verläßt, sondern bei neuen Erkenntnissen höchstens seinen Schritt beschleunigt, das „hochmütig" in eigener Kraft weiterzukommen sucht. Wollen und Glauben in Augustins Sinne ermöglichen die Erkenntnis, die eine Buße, eine Bekehrung hinter sich hat. Und nur solche Erkenntnis ist echt und führt zur höchsten Wahrheit, zu Gott. Erkenntnis im neuplatonischen Gebrauch kennt Buße nicht. — Hier kommt zur vollen Klarheit, wie der Gottesgedanke bei Augustin alles Denken, die ganze „Weltanschauung" beherrscht.

Wenn wir diese aus der bisherigen Untersuchung sich ergebende Anschauung Augustins vom Verhältnis zwischen Glauben und Wollen noch durch eine Reihe von Zitaten erhärten, die schon im Wortlaut eine enge Beziehung beider Begriffe bringen, so ist vorher noch zu bemerken, daß allerdings der Glaubensbegriff Augustins vielfach dem des Fürwahrhaltens, des cum assensu cogitare, noch recht nahe steht. Dem ins einzelne nachzugehen, ist hier nicht der Ort. Das aber ist zu beachten, daß es sich fast durchgehends um mehr als das bloße Fürwahrhalten handelt, wo credere und vor allem fides vorkommt.[1]) Der Glaube hat, auch wenn er zunächst sich als Fürwahrhalten darstellt, weittragende Folgen. Gerade in Anbetracht des Erkennens Gottes

[1]) Vergl. auch Gottschick, S. 141. 205.

bedeutet er, wie aus dem oben Bemerkten hervorgeht, nicht nur einen Fortschritt, sondern den Beginn eines gänzlichen Umschwungs von einer Erkenntnis zu einer andern nicht quantitativ größeren, bedeutenderen, sondern qualitativ wertvolleren, ja zu der einzig wertvollen. In dem Fürwahrhalten liegt also der Entschluß, etwas absolut Neues sich als Ziel zu stecken.[1]) Es bedeutet noch mehr. Wie der Wille nur ein wirklicher Wille ist, wenn er zur Tat wird, so gleicht ihm auch darin der Glaube: er wird zur Tat. Dessen ist Augustin sich klar bewußt. In der bedeutsamen Auslegung zu Joh. 7, 14—18[2]) führt er aus: Zum Glauben gehört es, den Willen des Vaters zu tun; sagt der Herr doch deutlich: „Das ist Gottes Werk, daß ihr an den glaubt, den er gesandt hat" (6, 29). Und dann folgt ein besonderer Hinweis auf den „Glauben, der durch die Liebe tätig ist" (Gal. 5, 6), als den einzig wahren. — Um auch dafür, daß Augustin inhaltlich im Glaubensbegriff weit über das Fürwahrhalten hinausging, eine statt vieler Stellen im Wortlaut anzuführen, zitieren wir ebenfalls aus der Erklärung des Johannesevangeliums eine Stelle, die sich auf Kap. 12, 37—43 bezieht: „Glaube an Christus bedeutet Glaube an den, der die Gottlosen gerecht macht, Glaube an den Mittler, ohne dessen Mittlerschaft wir nicht mit Gott versöhnt werden, Glaube an den Heiland, der gekommen ist, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist."[3]) Erschöpfte sich der Begriff im Fürwahrhalten, so wäre ein Fortschreiten im Glauben bis zur fidei plenitudo, fides perfecta[4]) unmöglich.

Wie in Augustins eigenem Erleben Wille und Glaube sich gegenseitig erzeugten und nährten, dürfte aus den früheren Er-

[1]) De spir. et litt. 55: Quid est enim credere, nisi consentire verum esse, quod dicitur. Consensio autem utique volentis est. Cf. 60. — [2]) In ev. Joh. tr. 29, 6.

[3]) In ev. Joh. tr. 53, 10; cf. De spir. et litt. 56. Op. imperf. c. Jul. II, 98.

[4]) Sermo 258, 3; 168, 3.

örterungen ersichtlich sein. Statt des bösen Willens der gute, statt des Hochmuts die Demut, statt des begierigen Suchens nach Erkenntnis und Wissen der Glaube, darin kennzeichnet sich die Wandlung, die er durchgemacht hat. Auf das für ihn als Regel geltende ursprüngliche Verhältnis von Wille und Glaube aber führten uns Stellen, wie De civ. dei VIII, 25,[1]) in denen er ausspricht, daß auf die Heilung des bösen Willens vor allem der Glaube folgen müsse. Wo Gott den Willen weckt, regt sich zuerst der Glaube. Von da an nun bleiben beide Funktionen in steter naher Wechselwirkung. Eine Wechselwirkung ist sogar schon im Entstehen beider zu beobachten. Wie Augustin als Regel gilt, daß durch den Willen der Glaube geweckt wird,[2]) so kann sein Urteil auch umgekehrt lauten.[3]) Beim Gläubigwerden handelt es sich, wie beim Gebrochenwerden des bösen und Entstehen des guten Willens, um Aufgeben des Hochmuts, des Selbstvertrauens: Fides non est superborum, sed humilium.[4]) Wer so hochmütig ist, daß er Gottes Gerechtigkeit verachtet und seine eigene sucht, der kann nicht glauben.[5]) Und wie in ihrem Werden, laufen Glauben und Wollen in ihrer Betätigung parallel und werden wechselweise gebraucht.[6]) Auch die Verbindung „glauben wollen“[7]) findet sich. Der Mensch kann nicht glauben, ohne zu wollen.[8]) In die Kirche gehen, vor den Altar treten, das Sakra-

[1]) Vergl. S. 93.

[2]) Ctra. duas epist. Pelag. I, 37: Ut credat, ipsa voluntas . . . . . excitatur.

[3]) In ps. 77, 10: Voluntas, quae est in corde recto, paratur a domino, fide praecedente, qua acceditur ad deum rectum, ut cor fiat rectum. Quae fides praeveniente vocante misericordia dei per obedientiam suscitatur. Dabei setzt die obedientia ihrerseits ja schon Willen voraus, und so ist der Widerspruch ausgeglichen.

[4]) Sermo 115, 2, cf. 77, 12; 160, 3.

[5]) In ev. Joh. tr. 53, 9 (zu c. XII, 37—43.).

[6]) Ep. 217, 29, De cat. rud. 50, cf. 9. Op. impf. Ctra. Jul. 6, 41. Ebenso die Auslegung zu Joh. 7, 14—18 (In ev. Joh. tr. 29, 6).

[7]) Velle credere, De spir. et litt. 34, 60, cf. In ev. Joh. tr. 8, 7: nolle credere, cf. 39, 3.

[8]) Enchir. 32.

ment empfangen kann einer wider seinen Willen — glauben kann er nur, wenn er will.[1]) Vide nunc, utrum quisque credat, si noluerit? aut non credat, si voluerit? Quod si absurdum est, quid est enim credere, nisi consentire verum esse, quod dicitur? consensio autem utique voluntatis est: perfecto fides in potestate est.[2]) So erhält der Glaube teil an dem, was Gott dem Willen gibt. Christus hat den Willen von der Gewalt des Satans befreit, und der Erfolg ist, daß der Mensch ungehindert, mit freiem Willen an Christus glauben kann.[3]) Wessen Wille nicht befreit ist, der glaubt dem Satan und glaubt daher Falsches, und darin offenbart sich der böse Wille.[4]) Daß z. B. die Pharisäer nicht glauben konnten, war Schuld ihres Willens.[5]) Dem Wollen des Guten, nämlich dem Christsein-Wollen, entspricht darum aber auch ein Glauben-Müssen,[6]) die obedientia credendi.[7]) „Der Gerechte lebt aus dem Glauben". Wir vermögen aus uns selbst nicht recht zu leben, sondern müssen uns glaubend und bittend auf dessen Hilfe verlassen, dem wir den Glauben verdanken. Denn Glaube bedeutet, sich auf Gottes Hülfe angewiesen sehen.[8]) Daher läßt sich vom Glauben, ähnlich wie vom Willen, sagen: Initium corrigendi cor fides est.[9])

6.

Der gute Wille geht in seinen Anfängen auf unmittelbare göttliche Einwirkung zurück. Wenn Augustin diese beim Glauben

---

[1]) In ev. Joh. tr. 26, 2 (zu c. VI, 41—59).

[2]) De spir. et litt. 55, cf. 60: Consentire vocationi dei vel ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est.

[3]) Ep. 217, 11.

[4]) In ev. Joh. tr. 42, 15 (zu c. VIII, 37—47).

[5]) Ib. 53, 9 (zu c. XII, 37—43).

[6]) De civ. dei XX, 20, 3.

[7]) In ev. Joh. tr. 29, 6 (zu c. VII, 14—18).

[8]) De civ. dei XIX, 4, 1.

[9]) De perfectione iustitiae hominis 41.

nicht so geflissentlich betont, so sehr er auch hier grundsätzlich von ihr überzeugt ist, so betont er um so öfter die erste Form des Glaubens, den Autoritätsglauben. Damit aber erreicht er wieder die Parallele zur voluntas inspirata insofern, als auch hier Gottes Übermacht über menschliches Denken und Erkennen sich geltend macht, also der Gottesbegriff der beherrschende ist. Bei Augustin ist der Autoritätsglaube nicht nur Festhalten am Traditionellen, Vulgärkatholischen. Vielmehr ergibt er sich folgerichtig einmal aus seiner Gottesanschauung überhaupt — auch die Prädestinationslehre kommt dabei in Betracht — und vor allem aus dem, was wir über guten Willen, Glaubensgehorsam, Demut bereits ermittelt haben. Auch der Autoritätsglaube ist nicht reine Passivität, schwächlich resignierender Verzicht, sondern bedeutet gerade bei Augustin das Moment im Glauben, das auch für unsern Begriff von Religion, religiösem Bewußtsein unentbehrlich ist,[1]) das Sichbeziehen auf ein objektiv Wirkliches, von dem wir unser Sein und Leben abhängig wissen, von dessen übermächtigem Handeln an uns wir überzeugt sind, ohne doch seinem Wesen mit unserm Intellekt auf den Grund gehen zu können; selbst auf die Notwendigkeit äußerer Autoritäten für entscheidende Punkte unseres Glaubens ist mit Recht hingewiesen worden.[2]) Eins ist allerdings zu Augustins für unsre Hauptfrage sehr beachtenswertem Autoritätsglauben von vornherein zu bemerken. So gewiß u. E. dem Gottesbegriff gegenüber dem Kirchenbegriff in jeder Beziehung die Priorität zukommt, so muß doch zugegeben werden, daß Augustin, wo er von der Autorität der Kirche spricht, nicht immer die oberste Autorität Gott erwähnt oder auch nur in Gedanken hat. Da sieht der Pferdefuß der vulgären Anschauung heraus, von der er sich nie emanzipiert hat, nicht emanzipieren konnte. An vielen Stellen aber

---

[1]) Vergl. Eucken, 283; Böhringer a. a. O., III, 1, S. 248 ff.; Storz, 95 ff.

[2]) Harnack III, 76.

spricht er deutlich von der Kirche als auf der göttlichen Autorität gegründeter, also sekundärer Autorität. Die folgenden Zitate geben einen Einblick in seinen Autoritätsglauben unter dem zweifachen Gesichtspunkt der göttlichen, als der ursprünglichen, und der abgeleiteten Autorität.

Augustin war sich dessen klar bewußt, was er mit dem Convertisti me ad te[1]) wiedergab. Und wie er sich von Gott gezogen fühlte, so wußte er, er hatte Verstandeseinwänden zum Trotz den Weg des Glaubens eingeschlagen. Gott selbst hatte autoritativ in sein Leben eingegriffen. Das machte ihn empfänglich für die medicamenta fidei, die er zuerst noch mißtrauisch betrachtete,[2]) und für die auctoritas sanctarum litterarum, die er bald als notwendig zu seinem inneren Fortschritt erkannte, konnten sie doch nur deshalb allenthalben ein so großes Ansehen genießen, weil es Gottes Wille war, durch sie den Weg zu Gott zu weisen.[3]) Die persönlichen Erfahrungen geben ihm die Richtlinien für sein Leben und Lehren.

Ohne die divina auctoritas weiß die humana infelicitas weder aus noch ein, das zeigt das Leben und Lehren der Heiden.[4]) Die göttliche Autorität aber gipfelt darin: Gott ist „die Wahrheit"[5]) und sein Wort deshalb unbedingt wahr. Haben einige Philosophen hie und da Körnchen der Wahrheit gefunden, so sind sie zweifellos dabei von divinae voces, dei eloquium geleitet worden,[6]) sie stehen also unter derselben göttlichen Einwirkung, die sie in der Heiligen Schrift leugnen.[7]) Nicht allen wahrnehmbar ist auch Gottes Einwirkung durch überzeugende Wunder. Sie übersteigen die schwache Einsicht der Sterblichen; der Glaube erkennt in ihnen die Autorität Gottes.[8]) Nur weil

[1]) Conff. VIII, 30.
[2]) Ib. VI, 6. — [3]) Ib. VI, 8.
[4]) De civ. dei XVIII, 41, 1.
[5]) Siehe oben S. 39.
[6]) Ib. 41, 3. — [7]) Ib. XX, 1, 1.
[8]) De civ. dei XXII, 9; Ep. 120, 5.

Gott es ist, der hinter ihnen steht, haben sie autoritative Bedeutung und Kraft.[1]) „Der Gott der Wahrheit oder die Wahrheit Gottes" und die Zeichen der Wunder (miraculorum signa) machen die großen Heilstatsachen wahr und glaubhaft.[2]) — Wie Gottes Wirken, ist Christi Wort autoritativ. Diese auctoritas magisterii,[3]) in der Christus neben Gott sich stets als „die Wahrheit"[4]) äußert, hat Augustin auch an sich erfahren und seitdem mit der Vorbildlichkeit Christi überhaupt oft in seine Beweise hineingezogen. Aber auch seine ganze Person, wie sie dem Christen entgegentritt, ist für letzteren Autorität und unterscheidet ihn von den Neuplatonikern, denen eine solche Person fehlt.[5]) Vielleicht ist im Blick auf diese Schätzung der Person Christi zu verstehen, daß nach einer andern Stelle die ersten Christen kraft der fides Christi Wunder glaubten.[6])

Gelten Gott und Christus als die absoluten Autoritäten, so haben andre, abgeleitete, eben durch sie kaum geringere Bedeutung. Ersichtlich stützt sich die Autorität der Schrift auf Gott, wenn es heißt, man dürfe sich nicht über die Schrift erheben, sondern müsse Gott den Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt.[7]) Daher genießt sie eminentissima auctoritas.[8]) Sie lügt nie,[9]) ist irrtumslos,[10]) hat deshalb unbedingte Autorität.[11]) Darum spricht Augustin es offen aus: ihr haben wir das Opfer des Intellekts zu bringen! Submittimus ei

---

[1]) De civ. dei XXI, 7, 1.

[2]) Ib. XXII, 7, cf. 8, 1.

[3]) Conff. VII, 25, cf. Ep. 186, 29.

[4]) Enchir. 90: Was Christus, die Wahrheit, sagt, ist verbürgt. Im übrigen siehe oben.

[5]) Ep 118, 33.

[6]) De civ. dei XXII, 8, 23.

[7]) Conff. XII, 34, cf. Enchir. 4.

[8]) De civ. dei XI, 3.

[9]) De civ. dei XVI, 9, 23.

[10]) Ep. 82, 3.

[11]) De cat. rud. 12; Ep. 54, 1; 82, 3; 105, 17; 144, 3. De trinit. IX, 1.

(sc. libro tuo) nostrum intellectum, certumque habemus etiam quod clausum est aspectibus nostris, recte veraciterque dictum esse. Denn der renovatus in agnitione dei soll factor legis, nicht iudex sein.[1]) Schon das muß ihr solches Ansehen geben, daß ihre Schriftsteller, im Unterschied von den heidnischen Philosophen, in keiner einzigen Beziehung voneinander abweichen.[2]) Mithin genießt nicht nur die Schrift, sondern auch ihre einzelnen libri, ihre sanctae litterae, göttliche Autorität.[3]) Ihnen nicht zu glauben, offenbart Verstocktheit und Blindheit; denn ihre Wahrheit muß als dem Erdkreis schon bewiesen angesehen werden.[4]) Christen glauben also allem, was diesen Büchern nicht widerspricht, denen sie ja, ohne zu zweifeln, Glauben schenken sollen,[5]) und wagen nicht, etwas für falsch zu halten, wenn sie von des betreffenden Schriftstellers Wahrhaftigkeit überzeugt sind.[6]) — Was von der Heiligen Schrift gilt, trifft folgerichtig erst recht auf die Apostel zu. Auch sie sind Autoritäten,[7]) zumal sie sich oft nicht nur der Worte, sondern wunderbarer Taten als Beweismittel bedienen.[8]) — Mit ihnen beginnt aber die Kirche.[9]) In seine Kirche hat Gott seine Gnade gegeben; auch sie verdankt Gott selbst ihre auctoritas sublimis.[10]) Der fidei imperator ecclesiam apparatibus invictissimae rationis armavit.[11]) Ihre Autorität steht daher fest.[12]) Sie

---

[1]) Conff. XIII, 33.

[2]) De civ. dei XVIII 41, 1; allgemein über den Kanon ib. 38—41, cf. XIX, 18.

[3]) Conff. VI, 7. 8. De civ. dei XIV, 7, 2; XXVI, 6, 1. De pecc. mer. et remiss. 1, 29.

[4]) De civ. dei XX, 30, 5

[5]) De civ. dei XXVI, 6, 1.

[6]) Conff. XII, 27.

[7]) Ep. 54, 1; 82, 3.

[8]) De civ. dei XXII, 5.

[9]) Dorner, S. 236 ff.

[10]) Conff. XIII 33.

[11]) Ep. 118, 32.

[12]) Ep. 76, 2; 98, 10; 141, 5; vor allem die antidonatistischen Schriften.

überträgt sich besonders auf die Heiligen,[1]) aber auch auf die sedes apostolica, der sich die Pelagianer unterwerfen sollten,[2]) und nicht zuletzt auf die plenaria concilia.[3]) Ihre Autorität trägt weiter die der regula fidei, an der wieder die Autorität der Schrift zu messen ist.[4]) — So gewaltig sind also allenthalben und für jeden Willigen wahrnehmbar die Stützen des christlichen Glaubens, daß man sagen kann, er selbst ist allüberall auf Erden Autorität.[5]) Der ganze Erdkreis genießt oder könnte genießen die „Heilmittel des Glaubens", die „Gott mit so großer Autorität versehen hat."[6]) Und ist nicht für die Autorität des christlichen Glaubens Beweis genug, daß in ihm die Einheit der Erde und aller ihrer Völker gegeben ist?[7])

Diese Zusammenstellung wirft ein Licht voraus auf den in dem großen Zusammenhang des „Wegs zu Gott" besonders wichtigen Abschnitt über das Verhältnis von Glauben und Erkennen bei Augustin. Wieder wird hier die Parallele zwischen Glauben und Wollen bedeutsam. Beiden gegenüber steht dann das Erkennen. Daß Glaube jedenfalls nicht Ergebnis des Denkens und Erkennens ist, nicht auf einem verstandesmäßig gefundenen Ergebnis fußt, dürfte schon jetzt einleuchten. Wenn Augustin absichtsvoll gerade den Pelagianern gegenüber die Bedeutung der Autoritäten so stark betonte,[8]) mag dies seinen Grund in des Pelagius Rationalismus haben, der schließlich behauptete, Gnade bestehe nur in Lehre und Geboten, und sich bis zu dem Satz verstieg: quod ratio arguit, non potest auctori-

---

[1]) Ep, 120, 2. — [2]) Ep. 186, 29; 118, 32.

[3]) Ep. 54, 1; cf. 118, 32.

[4]) De doctr. chr. III, 2, 1. De civ. dei XI, 33; XV, 26, 2. Ep. 217, 15.

[5]) Conff. VI, 19: Non vacat, non est inane quod tam eminens culmen auctoritatis christianae fidei toto orbe effunditur.

[6]) Conff. VI, 6. — [7]) Ep. 93, 36. 40.

[8]) Vergl. auch Naville a. a. O., S. 99 ff.

tate vindicare.[1]) Demgegenüber hatte Auguſtin wohl Veranlaſſung, den Glauben, nicht die Erkenntnis zu betonen.

7.

Auguſtin iſt weder Rationaliſt noch, wie wir ſahen, überhaupt Theoretiker. Davon geben ſeine häufigen Nebeneinanderſtellungen von ratio, cognitio, mens oder intellectus einerſeits und fides oder credere anderſeits eine lebendige Vorſtellung. Halten wir uns bei ihrer Prüfung immer das Willensmoment im Glaubensbegriff gegenwärtig, ſo werden ſie uns für die Frage nach dem Primat des Willens vor dem Denken ſehr bedeutſam. Wir können bei der großen Zahl markanter Äußerungen nicht umhin, eine Reihe von ihnen im Wortlaut anzuführen. An unſere Feſtſtellungen bezüglich des Autoritätsglaubens ſchließen ſich einige Sätze folgerichtig an, die Auguſtin mit andern grundlegenden Erörtungen der eigentlichen Glaubenslehre des Enchiridion voranſchickt: Was durch Sinneswahrnehmung oder Verſtandeserkenntnis apperzipiert werden kann, iſt mit vernünftigen Gründen zu verteidigen, was nicht, iſt den betreffenden Autoren zu glauben.[2]) Das iſt für die Methode der „Dogmatik" Auguſtins bezeichnend. Nicht nur für das religiöſe Leben und Bewußtſein,[3]) ſondern für die Lehre, die Wiſſenſchaft iſt der Glaube ein Erkenntnisprinzip. In demſelben Enchiridion wird weiter die Definition des Glaubens gegeben: Hanc appellamus fidem, quam divina eloquia docuerunt, earum scilicet rerum, quae non videntur.[4]) Glaube umfaßt alſo alles Überſinnliche und Übervernünftige — nicht aber auch Widervernünftiges, wie Auguſtin von der durch Chriſtus gebrachten Wahrheit ausdrücklich hervorhebt; dieſe war neu, verſtieß aber nicht gegen

[1]) Op. impf. II, 16. 137. 144, vergl. Seeberg a. a. O., I, 284 f.
[2]) Enchir. 4.
[3]) Sermo 38, 5. Hoc est initium religionis, . . . fixum habere cor in fide. — [4]) Ib. 8, vergl. Hebr. 11, 1.

die Vernunft.[1]) Christus kam, damit er salubriter credi persuaderet, quod nondum prudenter posset intelligi; und durch ihn factum est, ut non pauci, sed populi etiam, qui non possunt ista diiudicare ratione, fide credant.[2]) Damit hat er den Glauben zu einer Vorstufe der Vernunfterkenntnis ausgeprägt. Diesem Glauben gegenüber rückt für Augustin die Tätigkeit des Intellekts oft bis in die Ferne des Jenseits hinaus, so daß der Glaube ein Kennzeichen der irdischen, der Intellekt dagegen der himmlischen Sphäre zu sein scheint.[3]) In solchen Stellen fällt jedenfalls am deutlichsten dem Glauben das zeitliche Prius zu, und der Intellekt bedarf erst des purgari durch das credere, ehe seine Funktion berechtigt und fruchtbar ist.[4]) Aber sie sind nicht die Regel. Gewöhnlich folgen fides und intellectus schon im zeitlichen Leben aufeinander; sie gehen sogar nebeneinander her. Die Sermone über die Psalmen bieten dafür mannigfache Belege. Lacte nutritur, ut perveniat ad habitudinem et firmitatem cibi solidioris, ut possit intelligere. Antequam non possit, nutritur in fide.[5]) Das ist ein häufig variierter Gedanke. Der Glaube aber ist zunächst eine simplex fides.[6])

---

[1]) De civ. dei XXII, 7.

[2]) Ep. 118, 32.

[3]) De doctr. christ. II, 12: Quoniam intellectus in specie sempiterna est, fides vero in rerum temporalium quibusdam cunabulis quasi lacte alit parvulos (nunc autem per fidem ambulamus, non per speciem; nisi autem per fidem ambulaverimus, ad speciem pervenire non poterimus, quae non transit, sed permanet per intellectum purgatum nobis cohaerentibus veritati), propterea ille ait: Nisi credideritis, non permanebitis; ille vero: Nisi credideritis, non intelligetis (Jes. 7, 9 sec. LXX: *οὐδὲ μὴ συνῆτε*, vulg.: non confidetis).

[4]) Vergl. Hähnel a. a. O., 24; Böhringer a. a. O. 257 ff.; Storz a. a. O., 87 ff.

[5]) In ps. 35, 1, cf. In ev. Joh. tr. 48, 1.

[6]) Ctra Faust. XII, 46: Verum disciplina catholica propterea simplici fide prius nutriri oportere docet mentem christianam, ut eam capacem faciat ad intelligenda superna et aeterna. At

Im Mangel an dieser keimkräftigen fides liegt der Grund dafür, daß viele es nicht bis zur Erkenntnis bringen. Omnis homo vult intelligere, nemo est, qui nolit; credere non omnes volunt. Dicit mihi homo: Intelligam, ut credam, respondeo: Crede, ut intelligas.[1]) Damit gibt Augustin einem Gedanken die Form, der von nun an tief in die Geschichte der Kirche und auch der Philosophie eingegriffen hat. Die Form ist nur die Umprägung des Jesaja-verses c. 7, 9 (LXX): Nisi credideritis, non intelligetis, den Augustin zur letztgenannten Stelle heranzieht und sonst unzählige Male erwähnt.[2]) Hat der Glaube allmählich feste Gestalt gewonnen, so führt er wieder zur wirksamen Funktion des Intellekts.[3]) Dem Consentius gibt Augustin Aufschlüsse, um seine fidei firmitas in das Licht der ratio zu stellen.[4]) Vorbereitet hat in diesem der Glaube die Vernunftschlüsse und -erkenntnisse: Haec dixerim, ut fidem tuam ad amorem intelligentiae cohorter, ad quam ratio vera perducit et cui fides animum praeparat.[5]) Wäre der kritisierenden Vernunft nicht der Glaube im Herzen vorangegangen, dem man seine Frömmigkeit verdankt, so würde man die Wahrheiten vergeblich vernehmen.[6]) „Eben weil der Glaube der Vernunft vorgearbeitet hat, findet die nachfolgende Vernunft etwas von dem, was sie suchte." Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse, quod nondum videt.[7]) Daher fordert Augustin den Freund auf: Ora for-

---

ea ipsa est simplex fides, qua credimus, antequam cognoscamus supereminentiam caritatis Christi, cf. In ev. Joh. tr. 43, 7. De trinit. VIII, 1.

[1]) Sermo 43, 4, ib. 118, 1: Si non potes intelligere, crede, ut intelligas; praecedit fides, sequitur intellectus.

[2]) Sermo 118, 1; 139, 1. De doctr. chr. II, 12. De agone chr. 14. Ctra Faust. XII, 46. In ev. Joh. tr. 15, 24; 29, 6; 45, 7; 49, 2.

[3]) Vergl. Ritter, VI, 264 f., 428 f.; Hähnel, S. 6. 27.

[4]) Ep. 120, 2. 4. — [5]) Ib. 6.

[6]) Hähnel, S. 8 f.; Windelband a. a. O., 231.

[7]) Ep. 120, 8.

titer et fideliter, ut det tibi dominus intellectum![1]) Wer also nicht verstehen kann, dem ist nur zu raten, einstweilen zu glauben.[2]) Erst der Gehorsam des Glaubens ermöglicht das Verständnis, die Erkenntnis,[3]) und dem Glauben wird die Erkenntnis wie ein Lohn zuteil.[4]) So wird der Glaube der Weg zur Erkenntnis,[5]) ja zu einer Art urteilsfähigen Wissens.[6]) Auf der andern Seite würde es nichts nützen, die mangelhafte Erkenntnis zu stützen, zu verbessern, die Erkenntniskraft zu steigern. Denn wer nicht glaubt, hört alle Belehrung nur zu seinem Schaden.[7]) Wo „fleischliches" Denken versagt, hilft nichts als der Glaube zum Verständnis.[8]) Er vermag die Läuterung des Denkens zu vollziehen und ihm wirkliche Kräftigkeit mitzuteilen. Wie die Regel ist: erst fides, dann praecepta vivendi, so gilt: Prius quam mens nostra purgetur, debemus credere, quod intelligere nondum valemus.[9]) — Erst glauben, dann erkennen! Darum lautet jenes Bekenntnis: „Wir haben geglaubt und erkannt," nicht umgekehrt. „Denn wir glauben, um zu erkennen". Sonst würden wir weder zu erkennen noch zu glauben vermögen.[10]) Certa fides utcumque inchoat cognitionem.[11]) Von der unumgänglichen Notwendigkeit

[1]) Ibid. 14.

[2]) In ev. Joh. tr. 36, 2; 22, 5; 36, 7; 47, 6. 12; 48, 6; 70, 3; 99, 3.

[3]) Ib. 29, 6 (zu c. VII, 14—18), vergl. Storz, 97.

[4]) Sermo 139, 1: Fides debet praecedere intellectum, ut sit intellectus fidei praemium.

[5]) De pecc. meritis et remiss. I, 29: ad intellectum per fidem. Ep. 137, 15: Intellectui fides aditum aperit. Vergl. Storz 99.

[6]) In ps. 147, 2: Magnum pietatis et sanitatis initium est, antequam scias quare quid dictum sit, credere, ita dici debuisse, ut dictum est. Haec enim pietas faciet te capacem, ut quaeras, quod dictum est, et cum quaesieris invenias; In ev. Joh. tr. 8, 6.

[7]) Ep. 217, 13. — [8]) In ev. Joh. tr. 14, 13 (zu c. III, 29. 36).

[9]) De agone christ. 14.

[10]) In ev. Joh. tr. 27, 9 (zu c. VI, 60—72): Credidimus enim, ut cognosceremus; nam si prius cognoscere et deinde credere vellemus nec cognoscere nec credere valeremus.

[11]) De trinit. IX, 1; cf. In ev. Joh. tr. 40, 8.

des Glaubens auch in allen irdischen Dingen und Beziehungen handelt endlich das ganze Büchlein De fide rerum, quae non videntur (anno 399). — Zu bemerken ist, daß diese Anschauung vom Verhältnis von Glauben und Erkennen Augustin nicht etwa in der Polemik erst erwachsen ist, sondern zu seinen Grundvoraussetzungen gehört, sich z. B. schon in De libero arbitrio (a. 391) deutlich ausgesprochen findet.[1])

„Glaube, um zu erkennen!" Zur Erkenntnis führt nur ein Entschluß, zu dem wieder nicht eine Erkenntnis, sondern der Glaube befähigt. Der Anfangsglaube aber ist ohne Beziehung zur voluntas inspirata nicht denkbar.[2]) Bietet sich nun der Autoritätsglaube als die Form dar, in der der Anfänger glaubt, so hat dieser Glaube gleichsam eine erziehende, zur Erkenntnisfähigkeit erziehende Wirkung. In jedem Fall ist nicht er das Höhere, das Ziel alles Denkens, sondern er gibt dem Denken die Richtlinien, steckt ihm sein Ziel und führt es an den Klippen vorbei.[3])

Wenn entgegen diesem Ergebnis Hähnel[4]) der fides gegenüber der Vernunftfunktion, freilich nicht unbedingt, die zweite Stelle anweist, so beruht seine Anschauung auf der Verwechslung zweier Begriffe, die Augustin scharf auseinanderhält. Hähnel zitiert: Quis non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime quaedam cogitationes voluntatem antevolent moxque illa ita sequatur, ut quasi coniunctissima comitetur, necesse est tamen, ut om-

---

[1]) I, 6: Molimur id, quod in fidem recepimus, etiam intelligendo scire ac tenere firmissimum, II, 5: Quamquam inconcussa fide haec teneam, tamen quia cognitione nondum teneo ita quaeramus, quasi omnia incerta sint; 6: Nos quod credimus, nosse et intelligere cupimus. Vergl. Hähnel a. a. O., S. 10.

[2]) Darüber siehe unten.

[3]) Vergl. Eucken, 283.

[4]) A. a. O., S. 9 f.

nia, quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur.[1]) In demſelben Abſchnitt heißt es aber weiter: Quamquam et ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare. Cogitat omnis, qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit. Nichts iſt deutlicher, als daß Auguſtin hier credere und cogitare wechſelweiſe gebraucht. Beide Tätigkeiten treten gleichzeitig ein. Iſt alſo in dem von Hähnel beigebrachten Zitat vom cogitare vor dem credere die Rede, ſo bedeutet das nur, daß ein Menſch, dem das Denkvermögen fehlt, nicht zu glauben vermag, daß demnach für den Glauben das Denkvermögen eine notwendige Vorausſetzung iſt.[2]) Danach iſt cogitatio einfach die Äußerungsform der ratio, die dem Menſchen vor den Tieren eignet.[3]) Und wie klar und bewußt Auguſtin zwiſchen ratio und intellectus ſcheidet,[4]) beweiſt eine Erklärung zu Jeſ. 7: Aliud est intellectus, aliud ratio. Nam rationem habemus et antequam intelligamus; sed intelligere non valemus, nisi rationem habeamus. Est ergo animal rationis capax, verum ut melius et citius dicam, animal rationale, cui naturā inest ratio, et antequam intelligat iam rationem habet. Nam ideo vult intelligere, quia ratio praecedit.[5]) Ratio iſt folglich vor dem Intellekt vorhanden und, fügen wir hinzu, ebenſo auch vor dem Glauben. Soll aus der ratio Glaube entſtehen, ſo muß der Wille erſt hinzukommen.[6]) Damit aber rückt

[1]) De praedest. sanct. 5.

[2]) Ebenſo wie kein Handeln unvernünftig ſein ſoll, Conff. XIII, 47, vergl. 33, vergl. Storz, 88 f., 99.

[3]) De civ. dei XV, 7, 2; Ep. 120, 12.

[4]) Dies auch gegen Scheel, Auguſtins Anſchauung von Chriſti Perſon und Werk 1901, der einfach die Gleichung von intellectus und neuplatoniſchem νοῦς aufſtellt.

[5]) Sermo 43, 3. Über die andersartige Stelle In ps. 118, s. 18, 3 ſiehe unten.

[6]) Enchir. 32: Cum procul dubio, si homo eius aetatis est, ut ratione iam utatur, non possit credere, sperare, diligere, nisi velit.

die ratio aus unserer Betrachtung, die sich auf das Verhältnis von fides und intellectus zu erstrecken hat, heraus. Hähnel bringt außer dem genannten für seine Auffassung nur noch zwei Belege, die uns in der unsrigen nur bestärken: Credere non possemus, nisi rationales animas haberemus, und: Si igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi non possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio (ein geringer Teil Vernunft), quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem.[1]) Das erste dieser beiden Zitate beweist an sich unsere obigen Ausführungen. Das zweite aber entstammt demselben Zusammenhang, der im übrigen eine starke Betonung der fides gegenüber intelligentia und sogar ratio beabsichtigt, wieder mit dem mit der ratio gegebenen Unterschied zwischen Mensch und Tier beginnt und in dem Nisi credideritis, non intelligetis gipfelt. Dabei findet sich vor dem von Hähnel gebrachten Zitat sogar der Satz: Ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est, der nicht schon ein Beweis gegen die bei Augustin deutliche Trennung von ratio und intelligentia ist, sondern von einer ratio redet, die mehr ist als die anfängliche, angeborene Vernunft, nämlich eine durch intelligentia gewachsene ratio vera.[2]) — Kurz, die ratio kann unter Umständen, wie wir es bei der cognitio[3]) beobachteten, dem Glauben erst nachfolgen, obwohl ratio und cognitio als Fähigkeiten dem Menschen von Natur eignen. Die intelligentia des intellectus dagegen erwächst immer erst auf dem Grunde der fides.

8.

Bisher ist dargestellt worden, wie aus der Grundvoraussetzung des eingeflößten guten Willens sich der Entschluß zu

[1]) Beide in Ep. 120, 3.

[2]) Ep. 120, 6.

[3]) De trinit. IX, 1; auch sie wächst, wie die ratio, nämlich ad plenitudinem cognitionis perfectionemque, Ep. 120, 4.

glauben als erster guter Willensentschluß entwickelt, wie Wille und Glaube sich zueinander und wie jeder für sich sich zum Erkennen verhält. Damit hat unsre Frage nach dem „Weg zu Gott" eigentlich schon ihre Lösung gefunden, wie und soweit wir sie zu geben vermögen. Außerordentlich lehrreich und bestätigend ist aber die Verknüpfung, in die Augustin seine Anschauung von der Liebe mit der vom Willen und Glauben bringt.[1]) Wir werfen kurz noch einen Blick auf die Beziehung der Liebe zum Glauben, dann die zum Willen und endlich die zur Erkenntnis.

Über die besondere Schätzung, die die Liebe bei Augustin im allgemeinen genießt, ist nicht nötig viel zu sagen.[2]) Er faßt sie häufig in die Worte des 1. Timotheusbriefs: „Die Summe, der Endzweck, des Gesetzes ist Liebe von reinem Herzen und von gutem Gewissen und von ungefärbtem Glauben."[3]) Im Alten und Neuen Testament scheint ihm alles auf die Ermahnung zur Liebe abzuzielen.[4]) Immer wieder preist er Gottes Liebe um ihrer Absicht der menschlichen Gegenliebe willen.[5]) Aber Gott hat die Liebe der Menschen nicht nur hervorgelockt, sondern sie selbst gegeben durch die inspiratio dilectionis,[6]) die Schenkung der caritas.[7]) Vermittelt ist sie durch den Heiligen Geist, der sie ins Herz gießt.[8]) — Die Liebe nun ist dem Glauben für sein Ziel unentbehrlich. Denn nur der in der Liebe tätige, zur Äußerung kommende Glaube führt den Weg zu Gott,[9]) und Gal. 5, 6 findet immer wieder Erwähnung,[10]) ebenso wie

---

[1]) Vergl. dazu Bindemann II, 233 ff.
[2]) Vergl. Dorner, 203. 205 f.
[3]) Conff. XII, 27. Enchir. 121. De cat. rud. 6, cf. 10.
[4]) De cat. rud. 8. 10.
[5]) De cat. rud. 7. De grat. et lib. arb. 38.
[6]) Ctra. duas epist. Pel. IV, 11.
[7]) Enchir. 71. Die Begriffe amor, dilectio, caritas will Augustin nicht geschieden wissen, De civ. dei XIV, 7, 2.
[8]) Ep. 55, 8 u. o., vergl. Röm. 5, 5.
[9]) Enchir. 21.
[10]) Ib. 21, 117. In ev. Joh. tr. 29, 6. De fide et oper. 16, 27.

1. Kor. 13.[1]) Der Glaube allein gelangt nicht zum Anblick Gottes.[2]) Die Liebe dagegen sichert die Erreichung des Ziels, das der Glaube sich steckt, nämlich die Ruhe.[3]) Je reiner, d. h. weltfreier, die Liebe, desto näher Gott![4]) Augustin geht so weit, zu behaupten, daß, wer die Liebe vergißt, umsonst glaubt.[5]) Wer sich mit dem bloßen Glauben begnügt, tut es dem Teufel nach, der auch glaubte, ohne zu lieben.[6]) Wer wirklich frommen Glauben hat, sich also über das Fürwahrhalten hinaufschwingt zu Gott, der kann nicht ohne Hoffnung und Liebe glauben wollen.[7]) So kann man von der Liebe aussagen, was vom Glauben an sich nicht gelten würde: „Die Liebe scheidet die Heiligen von der Welt."[8]) Denn Liebe schließt alles in sich: „Wo Liebe ist, ist Glaube";[9]) solange einer Liebe hat, kann er nicht verzweifeln.[10]) So muß also Kern und Stern des Glaubens, will er nicht totes Fürwahrhalten bleiben, die Liebe sein. Der Glaube muß sich ins Leben umsetzen, muß nicht nur zu Entschlüssen, sondern zu Taten fähig sein. Glaube ohne Werke rettet nicht.[11]) Das größte, einzige, allumfassende Werk aber ist die Liebe. Jedes Werk ist also wirklich gut nur dann, wenn in der Absicht des Handelnden die Liebe die Triebfeder ist und diese Absicht letztlich wieder nur in der Liebe zum Ziele kommt.[12])

[1]) De grat. et. lib. arb. 34, In ev. Joh. tr. 7, 3; 9, 8; 76, 2 u. o.

[2]) De trinit. VIII, 6: nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum.

[3]) Ep. 55, 8.

[4]) Ep. 155, 13: In illum (sc. deum) imus . . . . amando. Quem tanto habebimus praesentiorem, quanto eumdem amorem, quo in eum tendimus, potuerimus habere puriorem.

[5]) Enchir. 117: Qui non amat, inaniter credit.

[6]) In ev. Joh. tr. 83, 3 (zu c. XV, 11—17).

[7]) Ep. 120, 8.

[8]) In ev. Joh. tr. 76, 2 (zu c. XIV, 22—24).

[9]) In ev. Joh. tr. 83, 3 (zu c. XV, 11—17).

[10]) Ib. — [11]) Enchir. 67.

[12]) De cat. rud. 16: Tunc est vere opus bonum, cum a caritate iaculatur agentis intentio et tamquam ad locum suum rediens rursus in caritate requiescit.

Das leitet uns unmittelbar zu dem Gedanken hinüber, daß inspiratio dilectionis und inspiratio voluntatis in offenbarem Einklang stehen. Der Glaube, der zur Tat, zur Liebe wird, ist damit Wille. Wahrer Glaube ist der Wille zur Liebe. Wie Wille und Glaube, Glaube und Liebe in inniger Beziehung stehen, so auch Wille und Liebe. In der Liebe erst wird die Willenseinigung mit Gott wirklich.[1]) Wer sich das zur Aufgabe stellt, Gott und um Gottes willen seinen Nächsten zu lieben, wie sich selbst, der muß um deswillen als ein Mensch mit gutem Willen gelten.[2]) Recta voluntas est bonus amor, et voluntas perversa malus amor,[3]) und was vom amor gilt, gilt von der caritas: Ipsa est caritas, quae dicitur et voluntas, bona.[4]) Wird den Engeln so oft guter Wille nachgerühmt, so ist damit nur ihre Liebe zu Gott ausgesagt.[5]) So ist auch der gewaltige Willensentschluß (magna voluntas), mit dem die Märtyrer Gottes Gebote erfüllten, der Ausfluß, die Tat ihrer großen Liebe (magna caritas).[6]) Und diese Liebe stammt ihnen von keinem andern als dem, der ihnen auch den guten Willen gegeben.[7]) Interessant ist hier die Parallele: wie der Glaube auf die inspiratio bonae voluntatis antwortet,[8]) so auch die Liebe. — War im Verhältnis der Liebe zum Glauben die Liebe das Höhere, Ausschlaggebende, so ist in dem der Liebe zum Willen die wesentliche Gleichartigkeit beider Begriffe zu beobachten. Höchst charakteristisch dafür ist die Schrift De gratia et libero arbitrio,

---

[1]) Vergl. Gottschick, 135 f.

[2]) De civ. dei XIV, 7, 1: Cuius propositum est, amare deum et non secundum hominem, sed secundum deum amare proximum, sicut etiam se ipsum, procul dubio propter hunc amorem dicitur voluntatis bonae.

[3]) De civ. dei 7, 2.

[4]) In ps. 36, sermo 2. De grat. Chr. 22.

[5]) De civ. dei XII, 9, 2: Sine bona voluntate, hoc est dei amore, nunquam sanctos angelos fuisse credendum est.

[6]) De grat. et lib. arb. 33.

[7]) Ib. — [8]) Siehe oben, S. 90 ff.

in der im Gang der Erörterung der Wille völlig auf die Liebe hinübergespielt wird: was vom guten Willen gilt, gilt selbstverständlich in vollem Maße von der Liebe; guter Wille ist Liebe.

Zeigt sich aber zwischen allen drei Begriffen eine enge Wechselbeziehung, so weitgehend, daß sie alle gegeneinander ausgetauscht werden können, so bilden sie auch ein geschlossenes Ganzes gegenüber einem Vierten, dem Denken oder Erkennen. Was wir im Verhältnis des Denkens zum Willen und Glauben bereits wahrgenommen haben, finden wir wieder in dem der Liebe zum Denken. Es ist nicht so, daß, wer seinen Intellekt ausgebildet hat, wer zum richtigen Erkennen und Denken gelangt ist, dadurch der Liebe fähig geworden ist, daß, wer Gott erkannt hat, ihn zu lieben vermag. Vielmehr, wer recht liebt, hat die Fähigkeit recht zu denken; wer Gott liebt, dringt von Erkenntnis zu Erkenntnis.[1]) Denn nur die Liebe kennt die Wahrheit.[2]) Sie läutert den Menschen und vermittelt so den vertrauten Verkehr mit ihr (familiaritas veritatis), weshalb der Glaube zum amor intelligentiae zu ermutigen ist.[3]) Wer „in der Liebe gewurzelt und gegründet" ist, begreift die tiefsten Wahrheiten, wie die des Kreuzes Christi.[4]) Wer nicht in alle Geheimnisse der Schrift einzudringen vermag, halte darum nur an der Liebe fest, von der alle Erkenntnis abhängt.[5]) „Kein Gut wird vollkommen erkannt, das nicht vollkommen geliebt wird."[6]) Die Liebe lehrt selbst unverständliche Dinge verstehen,[7]) und alles Wissen erhält seinen Wert und wird erst fruchtbar durch die Liebe: „Das

[1]) De agone christ. 14, vergl. Ritter VI, 263 f., 430 f., Scipio a. a. O., S. 96 ff.

[2]) Conff. VII, 16.

[3]) Ep. 120, 5, 6.

[4]) De doctr. chr. III, 42.

[5]) Sermo 350, 2, ib.: Totam magnitudinem et latitudinem divinorum eloquiorum secura possidet caritas. In eo, quod in scripturis intelligis, caritas patet; in eo, quod non intelligis, caritas latet.

[6]) Quaestt. 83 qu. 35, 2.

[7]) Sermo 126, 15.

Wissen bläht auf — nämlich an sich, ohne Liebe. Aber die Liebe erbaut; füge also zum Wissen die Liebe, und nützlich sein wird das Wissen, nicht an sich, aber durch die Liebe," so führt Augustin 1. Kor. 8, 1 aus.[1]) Über dasselbe Wort gibt er den Pelagianern eine Lektion: ein Wissen ohne Liebe stammt nicht aus Gott, ist also nichts wert, da wahrer Glaube und wahre Wissenschaft sich an ihrem göttlichen Ursprung ausweisen; die Liebe aber, die das Wissen wertvoll macht, geben nicht wir selbst uns, sondern wiederum nur Gott; und ihr ist das Wissen unterzuordnen, denn Liebe ist eine größere Gabe als Wissen.[2]) Typisch für solches Wissen ohne Liebe sind ihm die Dämonen, die den Herrn abwiesen, obwohl sie ihn kannten.[3]) — Umgekehrt umfaßt die Liebe wie den Glauben[4]), so die Erkenntnis, ja sie ist ein Ersatz für mangelnde Erkenntnis.[5]) Cyprians irrige Anschauungen wurden durch die Fülle seiner Liebe zugedeckt.[6]) Nach dem, was wir lieben, nicht nach unserm Wissen, ist deshalb unsere ganze Gesinnung zu beurteilen.[7]) Nicht im denkenden Erkennen, sondern in der Liebe gipfelt das ganze Enchiridion.[8]) Wollen also die Menschen den guten Engeln gleichen, so mögen sie alles Wissen um körperliche und zeitliche Dinge geringschätzen gegen die

---

[1]) In ev. Joh. tr. 27, 5 (zu c. VI, 60—72).

[2]) De grat. et lib. arb. 40: „Scientia inflat, caritas autem aedificat." Quid est ineptius, immo vero quid est amentius et ab ipsa sanctitate caritatis alienius, quam confiteri ex deo esse sapientiam, quae sine caritate inflat, et ex nobis esse caritatem, quae facit, ut scientia inflare non possit? Item cum dicat apostolus „supereminentiam scientiae caritatem Christi" (Eph. 3, 19), quid est insanius, quam putare ex deo esse scientiam, quae subdenda est caritati, et ex hominibus caritatem, quae supereminat scientiae? Fides autem vera et doctrina sana ambas dicit ex deo. . . . Sed maius est donum caritas quam scientia: nam scientia quando est in homine, caritas est necessaria, ne infletur.

[3]) De civ. dei IX, 21.

[4]) Siehe oben S. 117.

[5]) Ep. 108, 9.

[6]) Ep. 93, 40, vergl. 1. Petr. 4, 8.

[7]) Ep. 155, 13, vergl. Harnack III, 94.

[8]) Vergl. Harnack III, 217 f.

Liebe Gottes, in der sie ungeteilt das bonum, das Gott ist, genießen.[1]) Wer die Wahrheit liebt und tut sie, der kommt an das Licht.[2])

So stellt sich die Liebe zur Erkenntnis nicht anders als der Wille und der Glaube. Nicht ein Denkvorgang bringt vorwärts, führt zum Ziel, sondern die Liebe. Wer sie hat, hat mit ihr und in ihr zugleich die Erkenntnis. Wer sie nicht hat, dem hilft alles Wissen und Denken nichts. Der Liebende ist auf dem Wege zur Erkenntnis der höchsten Wahrheit, ist auf dem Wege zu Gott. Das von der Liebe regierte Leben hat gleiche Bedeutung, wie der fort und fort betätigte gute Wille. Denn dieser ist in seiner höchsten, reinsten Äußerung nichts anderes als Liebe. Man könnte also die Liebe als die tiefste Quelle der Erkenntnis bezeichnen. Ist aber die erfolgreiche intellektuelle Tätigkeit so unbedingt an sittliche Voraussetzungen gebunden,[3]) ist sie im letzten Grunde nur dem christlich-sittlichen Charakter vorbehalten, so mag sie noch so stark und häufig hervortreten, den Primat vor dem Willen hat sie nicht. Darum ist auch nicht der einzelne Akt des Denkens und Wollens zu prüfen, wo die Vorherrschaft in Frage kommt, und die zeitliche Priorität des einen oder andern zu konstatieren. Handelt es sich um den ganzen Habitus des Menschen und seine sittlichen Qualitäten als die Bedingung für die Funktion des Intellekts, so ist auch die Prävalenz des Willens vor dem Denken eigentlich schon gesichert. Ihre volle Geltung ergibt aber erst ein Blick in das weitere Leben und Denken dessen, der den Weg zu Gott, zur Wahrheit gefunden. Denn „was nützt der Besitz der wahren Erkenntnis des unwandelbaren Gutes demjenigen, der nicht festhält an dem, durch den er vom Bösen befreit worden ist?"[4])

[1]) De civ. dei IX, 22.
[2]) Conf. X, 1, vergl. Ps. 50 (51), 8; Joh. 3, 21.
[3]) Vergl. auch Storz, S. 27.
[4]) In ev. Joh. tr. 98, 7 (zu c. XVI, 12—13).

Gott anhangen.

1.

Auf dem Wege zu Gott bleibt der Christ, solange er lebt; er kommt zum Ziel erst, wenn er voll und ganz deo frui[1]) darf. Aber es tritt ein Zeitpunkt ein, wo von der fidei firmitas geredet werden kann,[2]) von dem bewußten und gewollten deo adhaerere,[3]) deo inhaerere,[4]) deum habere,[5]) wo m. a. W. eine sichere Grundlage gelegt ist, auf der er weiterzubauen vermag. Bleibt das, was den Menschen zu dem Entschluß, den Weg zu Gott zu wählen, treibt und was ihn auf diesem Wege vorwärts bringt, bis er zum bewußt gewollten, in der Liebe betätigten Glauben kommt, weiter die innerste Triebfeder, oder wird es durch eine andre abgelöst, wenn das Erworbene nunmehr im Leben der Erfahrungen und Zweifel dauernder Besitz bleiben soll? Ist weiter der Wille im Leben der Entschlüsse vorherrschend oder räumt er dem Intellekt den Platz?

Von vornherein ist zuzugeben, daß im weiteren Verlauf des Christenlebens die Erkenntnis und die Erkenntnisse für Augustin ganz gewaltig an Bedeutung gewinnen, der Intellekt in viel höherem Maße zur Geltung und deshalb zur Sprache kommt als bisher. Doch wäre das Gegenteil nicht unnatürlich? Augustin zeigt sich auch auf diesem Punkte wieder ganz paulinisch,

---

[1]) De doctr. chr. I, 4.

[2]) Ep. 120, 2.

[3]) Conff. VII, 17. In ps. 72, 34. De civ. dei XI, 2. Quaestt. 83 qu. 54. De moribus eccl. cath. I, 24.

[4]) Conff. IV, 18. In ps. 72, 28. 34, vergl. Reuter, S. 463 f.

[5]) De beata vita III, 19 ff.

neutestamentlich. Ist einmal der Weg, der vom Glauben zum Schauen führen soll, betreten, so macht sich die Sehnsucht nach dem Schauen im Drang nach tieferer Erkenntnis Luft. Es muß sich nur zeigen, ob Augustin auch, wie Paulus, trotz aller Hochschätzung der γνῶσις θεοῦ und ἐπίγνωσις ἀληθείας der Liebe den Preis vor der Erkenntnis gibt, für Leben und Seligkeit den Glauben und die Liebe der Erkenntnis vorzieht, ob er den in Glauben und Liebe sich äußernden, auf Gott hin tendierenden Willen über den Intellekt stellt. Auf das letzte, im Schauen liegende Ziel kommt es dabei nicht an, sondern wieder auf die Momente, die zu den entscheidenden Entschlüssen führen.

Dem Intellekt scheint auf den ersten Blick der Vorrang zugesprochen zu sein, wenn wir Stellen lesen wie die: Fides gradus est intelligendi, intellectus autem meritum fidei.[1]) Daß der Intellekt dem Glauben als ein Lohn geschenkt wird, sahen wir bereits. Wird aber hier der Glaube eine Stufe zum Erkennen genannt, so ist damit auch nur das zeitliche prius des Glaubens vor dem Erkennen ausgesagt. Nicht jedoch liegt schon in dem Zitat, der Glaube sei nur eine Vorstufe auf dem Weg zur Erkenntnis hin, so daß er aufhöre, wenn jene eintrete. Demgegenüber wird später auf die Wechselwirkung zwischen intelligere und credere näher einzugehen sein. Vielmehr tritt der Glaube immer wieder in Kraft, wenn Zweifel über den Christen kommen. Dann setzen nicht Erkenntnisse beschwichtigend und alle Zweifel lösend ein, sondern der Glaube ist aufzurütteln.[2]) Schwindet der Glaube, so gewinnt in gleichem Maße die Versuchung an Boden — der Intellekt kommt gar nicht in Frage.[3]) Am Glauben hält Augustin für sich fest in der Gewißheit, durch ihn zu einem gesicherten Wissen zu gelangen; solange die fides

[1]) Sermo 126, 1.

[2]) In ps. 147, 3: Quid adhuc dubitationis tempestate iactaris? Excita Christum, excita fidem tuam!

[3]) Sermo 116, 1: In tantum tentatio proficit, in quantum fides deficit.

wirklich vorhanden ist, vermag kein vorgebliches Wissen sie zu stürzen.[1]) Darum ist darauf zu sehen, daß der Glaube beständig Nahrung erhalte. Die an Verstand Schwachen sollen andauernd mit der Milch des Glaubens genährt werden, damit sie glauben, was sie nicht begreifen, und nicht der Verführung erliegen.[2]) Wenn einige Gläubige — um solche, nicht um noch zu Gewinnende, handelt es sich — weniger begriffen haben, so sollen sie doch bei der Ehrfurcht bleiben, und die Wahrheit wird sich ihnen offenbaren.[3]) Wie Schafen, die abzuirren in Gefahr sind, muß man Christen zurufen: Hört! habt nicht Widerwillen! harrt aus! Wer die Wahrheit hört, irrt nicht.[4]) Das perseverare im Glauben ist so wichtig wie das Gläubigwerden; und der Wille kann es leisten.[5]) Auch wo bei einem Schüler schon volle Glaubensfestigkeit (fidei firmitas) vorhanden ist und er nach tieferer Erkenntnis strebt, um das Geglaubte zu verstehen, kann der Lehrer nichts anderes als Rechenschaft von seinem Glauben ablegen, und der Schüler darf nicht ohne neuen Glaubensentschluß an die Lösung der Fragen herantreten, über die ihm die Vernunft Licht geben soll.[6]) Bis zur Höhe der

[1]) Ctra. epist. Man. 17: Ego catholicam fidem profiteor, et per illam me ad certam scientiam perventurum esse praesumo; tu vero, qui fidem meam labefactare conaris, certam scientiam trade, si potes, ut id, quod credidi, temere me credidisse convincas. Da liegt das credere als das Zum-Glauben-Kommen gleichsam in der Vergangenheit, aber die fides besteht fort.

[2]) In ev. Joh. tr. 98, 4 (zu c. XVI, 12—13).

[3]) Ib. 45, 13 (zu c. X, 1—11): Si qui minus intellexerunt, maneat pietas, et revelabitur veritas.

[4]) Ib. 45, 11: Quisquis veritatem audit, non utique errat.

[5]) De corrept. et grat. 11: In eo, quod audieras et tenueras, in eo perseverares, si velles.

[6]) Ep. 120, 2: Neque enim cum coepero te in tanti huius secreti intelligentiam utcumque introducere (quod nisi deus intus adiuverit, omnino non potero), aliud disserendo facturus sum, quam rationem ut potero redditurus; quam si a me, vel a quolibet doctore non irrationabiliter flagitas, ut quod credis intelligas, corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ad ea, quae fidei firmitate iam tenes, etiam rationis luce conspicias.

contemplatio ist der Weg des Glaubens nicht zu verlassen. Sucht also ein Gläubiger intelligentiam fidei suae, so ist er je nach seiner Fassungskraft zu unterweisen und nur Sorge zu tragen, daß er, quousque ad plenitudinem cognitionis perfectionemque perveniat, ab itinere fidei non recedat.[1]) Über den Glaubensstandpunkt kommt mithin kein Mensch hinaus. Augustin bildet sich nie ein, der Vernunft der Welt mit gleichen Waffen begegnen zu können. Die Wahrheit ist im Grunde Wahrheit nur für den Gläubigen, d. h. für den, der sie glauben *will*. Der Gläubige aber bringt es auch fertig, sich lachend in „einfältiger Frömmigkeit" über die Gründe der Vernunft hinwegzusetzen, weil er seines Wahrheitsbesitzes gewiß ist.[2]) Die große Apologetik De civitate dei ist nicht in dem Glauben geschrieben, daß allen Einwänden der Gegner mit vernunftgemäßer Widerlegung begegnet werden könnte. Denn der apologetische Beweis erspart nicht den Glauben, sondern fordert ihn immer aufs neue als einen erkenntnismäßig nicht motivierten Entschluß und Verzicht. Augustin sucht nicht nach einer „Erkenntnistheorie", sondern sucht den Glauben apologetisch zu rechtfertigen.[3]) — Kurz, der Wille zum Glauben räumt dem Intellekt nicht den Platz, und für die, die den Weg zu Gott gefunden haben und gehen, bleibt noch genug zu glauben, bleibt darum die Aufforderung zum Glauben bestehen.

2.

Treten einzelne Akte des Glaubens im Leben des zum Glauben Gelangten immer wieder hervor, wo er Erkenntnisse sucht, so bedürfen sie auch immer wieder ihres ersten Erregers,

[1]) Ib. 120, 4. In ev. Joh. tr. 39, 3.

[2]) De civ. dei XII, 17, 2: Has argumentationes (bezüglich der incommutabilitas dei), quibus impii nostram simplicem pietatem, ut cum illis in circumitu ambulemus, de via recta conantur avertere, *si ratio refutare non posset, fides irridere deberet.*

[3]) Vergl. XVIII, 44, vergl. aber auch XIX, 1, 1.

der voluntas inspirata. Das ist erklärlich, wenn man bedenkt, daß das Gerechtwerden für Augustin nicht nur ein einmaliger Akt, sondern ein Prozeß ist, der, solange der Gerechtfertigte lebt, nicht zum Abschluß kommt,[1]) so gewiß in ihm Konkupiszenz zurückbleibt,[2]) der Mensch also fortgehend göttlichen Einflusses, ja sein Leben lang der Vergebung seiner Sünden[3]) bedarf. Wie Gott es war, der den Willen vorbereitete, so vollendet er ihn durch sein „Mitwirken" im weiteren Verlauf des Lebens. Den ersten Willen gab er ganz ohne menschliches Zutun. Ist aber der Wille geweckt, haben wir ihn also, so hilft Gott ihn bewahren; ohne seine Hülfe wären wir trotz des anfänglichen guten Willens zu nichts Gutem fähig.[4]) Der Gläubige bedarf also kräftiger Unterstützung durch die starke Gnade (firmitate gratiae solidari); er allein hat nicht die genügende Kraft.[5]) Die Gnade ist nicht ein für allemal in seinen Willen gelegt, sondern muß ihm für alle einzelnen Akte neu geschenkt werden.[6]) Da nimmt die gratia irresistibilis gewissermaßen die Form der fortgesetzten Einflößung guten Willens an. Sagt z. B. Jesus zu Petrus: „Ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre," so bittet er um Beständigkeit des Petrus im guten Willen. Denn dieser vor allem ist zum Glauben dauernd nötig

[1]) Sermo 158, 5; 159, 1. De grat. et lib. arb. 13.

[2]) De nupt. et concup. I, 28.

[3]) Gottschick, S. 143.

[4]) De gratia et lib. arb. 33: Quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille, qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus et sic volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur; tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus.

[5]) De civ. dei XVI, 32, 1.

[6]) Ep. 217, 12: Non est gratia dei in natura liberi arbitrii et in lege atque doctrina, sicut Pelagiana perversitas desipit, sed ad singulos actus datur illius voluntate, de quo scriptum est: Pluviam voluntariam segregabis, deus, haereditati tuae. Cf. ib. 16.

und kann nur von Gott gegeben werden.[1]) — So hört die inspiratio bonae voluntatis, die den Willen des Menschen bei jeder einzelnen Handlung beeinflussende Gnade Gottes, im Leben nie auf.[2]) Um den Christen im Glauben zu erhalten, stärkt ihm Gott den Willen. Wir werden sehen, daß es mit der inspiratio caritatis nicht anders ist.

3.

Eine verwickelte Frage ist die, ob der durch die fortgehende Einflößung des guten Willens bewahrte Glaube durch Zuführung von Erkenntnissen qualitativ neue Inhalte erhält oder ob der Grundglaube unverändert bleibt, ob der Intellekt das Wachstum des Christen im wesentlichen unterhält oder ob dazu der Glaube an sich genügt und die Erkenntnisse nur fördernd hinzutreten. Wie Augustin oft von einem Wachsen in der Erkenntnis spricht,[3]) so gibt es für ihn ein Wachsen, Fortschreiten im Glauben oder Grade des Glaubens. Er spricht von magna, von plena fides im Zusammenhang des Worts: „Mehre uns den Glauben," Luk. 17, 5 und des andern: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben," Mark. 9, 24,[4]) und von starkem und schwachem Glauben;[5]) er unterscheidet nach der Kräftigkeit der Glaubensäußerung drei Arten von Gläubigen;[6]) er antwortet

[1]) De corr. et grat. 17: „Rogavi pro te, Petre, ne deficiat fides tua." Quis ignorat tunc fuisse perituram fidem Petri, si ea, qua fidelis erat, voluntas ipsa deficeret, et permansuram, si eadem voluntas maneret? Sed quia „praeparatur voluntas a domino," ideo pro illo Christi non potest esse inanis oratio. Quando rogavit ergo, ne fides eius deficeret, quid aliud rogavit, nisi ut haberet in fide liberrimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem?

[2]) Vergl. Loofs[4] 390, Seeberg, I, 277 f., Gottschick, 130 f.

[3]) In ev. Joh. tr. 97, 1; 105, 3 u. o.

[4]) Sermo 115, 1, vergl. auch De praed. sctorum 6. In ev. Joh. tr. 49, 11; 79, 1.

[5]) In ev. Joh. tr. 79, 1.

[6]) Sermo 286, 1: unum, qui credit in Christum et vix timide susurrat (flüstert) Christum: alium, qui credit in Christum et publice

auf die Frage: Quae est fidei plenitudo? — der Glaube, daß Christus Mensch und Gott zugleich sei,[1]) oder er betont, zum wirksamen Glauben gehöre der an Gott den Schöpfer zusammen mit dem an das Leiden und Auferstehen Christi;[2]) und als Glaube im vollen Sinne gilt ihm die fides, qua impetratur largitas spiritus.[3]) Jedoch mehrt die Erkenntnis den Glauben nicht. Qui novit, quomodo ista (Leiden und Auferstehen Christi) defendat, doctior est, non fidelior.[4]) Hieß es schon in dem eben angezogenen Zitat[5]) vom Gläubigen: Tertius (habet) totum, ut nihil sit amplius, quod restet, so finden wir vom Glauben häufig ausgesagt, was andre Stellen dem Intellekt zuschreiben, und umgekehrt. Schon auf Erden gibt es sogar gegenüber dem unverständigen Glauben (Röm. 10, 2) ein Wissen im Glauben, dem im Jenseits die Erfahrung im Anschauen folgt.[6]) — Nun lassen sich freilich Stellen beibringen, in denen in der Tat die simplex fides auf non capaces ad intelligenda superna, die intelligentia auf Fortgeschrittene beschränkt wird.[7]) Darin aber liegt nichts Auffallendes, wird man doch immer Gläubige mit weitem und solche mit engem Blick unterscheiden können. Schwierig ist nur die Frage, die Dorner[8]) so stellt: „ob Augustin die Stufe des Wissens nur darum als eine höhere bezeichnet, weil hier der Intellekt sich des

---

confitetur Christum; tertium, qui credit in Christum et paratus est, in sua confessione mori pro Christo . . . Tertius (habet) totum, ut nihil sit amplius, quod restet. Implet enim quod scriptum est: Certa pro veritate usque ad mortem.

[1]) Sermo 258, 3. In ev. Joh. tr. 1, 14.

[2]) De nat. et grat. 2. De pecc. orig. 28 u. 31.

[3]) De spir. et litt. 56.

[4]) Sermo 240, 1.

[5]) S. 286, 1.

[6]) In ev. Joh. tr. 75, 4 (zu c. XIV, 18—21): Hoc nunc credimus, tunc etiam cognoscemus, quamvis et nunc credendo noverimus, sed tunc contemplando noscemus; 110, 4 (zu c. XVII, 8).

[7]) Vergl. die besprochenen Ctra. Faust. XII, 46 u. a.

[8]) A. a. O., S. 186 f.

Inhaltes klarer bemächtigt hat, und ob der Inhalt des Glaubens und Wissens derselbe bleibt, oder ob er in dem Fortschreiten zum Wissen auch zugleich ein Hinausgehen über den Glaubensinhalt selbst erkennt und meint, daß der Inhalt auf der Stufe des Wissens von den endlichen historischen Vermittelungen gereinigt erscheint und wir hier unmittelbar in das göttliche Wesen mit dem Erkennen eindringen." Dorner entscheidet sich, obwohl Augustin selbst schwankende Äußerungen aufweise, für ein inhaltliches Hinausgehen des Wissens über den Glauben.[1]) Uns scheint jedoch die Frage nicht ganz richtig gestellt. Offenbar gibt es für Augustin ein Erkennen — „Wissen" ist hier jedenfalls kein glücklicher Ausdruck —, welches das Ziel alles Strebens und Lebens ist, weil es „unmittelbar in das göttliche Wesen" eindringt, nämlich in der Kontemplation. Diese darf jedoch nicht ohne weiteres mit den übrigen Funktionen des Intellekts wie intelligere, cognoscere, scire in eine Reihe gestellt werden, da sie zweifellos dem Schauen viel näher steht und oft in Gegensatz gegen Wissen und Erkennen wie gegen Glauben gesetzt wird, mindestens aber alle diese Funktionen gleichermaßen ablöst. Richtig stellt die Frage aber die Notwendigkeit der Untersuchung heraus, ob der Inhalt des Glaubens durch Erkenntnisse wächst oder überhaupt bestimmt wird, ob also der Glaube überholt und schließlich — trotz des von uns bereits Festgestellten — doch im Grunde überflüssig wird. Lehrreich für diese Frage ist die Erklärung, die Augustin zum 8. Psalm gibt.[2]) Aus ihr wird deut-

[1]) Er zitiert Trin. VIII, § 1; XIV, c. 19; VII, c. 6: Quod si intellectu capi non potest, fide teneatur, donec illucescat in cordibus ille, qui ait per prophetam: nisi credideritis, non intelligetis.

[2]) In ps. 8, 5: Consulitur autem, cum illi quoque nondum capaces cognitiones rerum spiritualium atque aeternarum, nutriuntur fide temporalis historiae, quae pro salute nostra post patriarchos et prophetas ab excellentissima dei virtute atque sapientia etiam suscepti hominis (Christi) sacramento administrata est, in qua salus est omni credenti, ut auctoritate commotus praeceptis inserviat, quibus purgatus unusquisque et in caritate radicatus

lich, daß die Glaubenslehre inhaltlich dieselbe bleibt, ob sie Anfängern oder Geförderten geboten wird. Sie dreht sich immer um die Wichtigkeit der heilsgeschichtlichen Entwicklung, die durch göttliche Kraft und die Weisheit des Mensch gewordenen Christus ins Werk gesetzt worden ist. Was wechselt, ist nur die Form des Glaubens, die sich von dem auf Autorität gestützten Fürwahrhalten der temporalis historia, d. h. der Heilsgeschichte, zum vollen Verständnis für die Bedeutung Christi entwickelt. Wieviel Augustin den Anfängern, den „Milchtrinkern", bereits zutraut, sagt eine Stelle in den Predigten, in der er betont, er rede zu Anfängern,[1]) und gleich darauf eine schwierige Auseinandersetzung über den arianischen Streit folgen läßt! Das ist jedenfalls unumstößlich: „Christus der Gekreuzigte ist sowohl Milch für die Säuglinge als feste Speise für die Volljährigen."[2]) Bleibt aber der Inhalt, der dem Christen geboten wird, derselbe, wird also die Glaubenslehre nicht etwa von einer Erkenntnislehre abgelöst, nimmt vielmehr Lehren und Lernen nur nach Art sich erweiternder konzentrischer Kreise zu, so ist auch in der Periode der tiefsten Erkenntnis eben diese nicht ausschlaggebend, sondern der Glaube behauptet seine wichtige Stelle. So viel mag gesagt werden, daß er „in seinem Fortschreiten mit abhängig ist von dem Wachstum der Intelligenz,"[3]) mehr aber nicht. In einer stetigen Wechselwirkung beweisen beide, Glaube und Intellekt, nunmehr ihre Kraft. Utique modo quod loquor, ad hoc loquor, ut credant, qui nondum credunt; et tamen

---

atque fundatus possit currere cum sanctis, non iam parvulus in lacte, sed iuvenis in cibo, comprehendere latitudinem, longitudinem, altitudinem et profundum, scire etiam supereminentem scientiam caritatis Christi.

[1]) Sermo 139, 1: Quod ergo simpliciter praedicatur, credendum est, quod subtiliter disputatur, intelligendum est. Primitus ergo ad imbuendas vestras mentes per fidem praedicamus vobis Christum dei patris unicum.

[2]) In ev. Joh. tr. 98, 6 (z. c. XVI, 12—13).

[3]) Hähnel, S. 27.

nisi quod loquor intelligant, credere non possunt. Ergo intellige ut credas; crede, ut intelligas. Breviter dico, quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum dei.[1]) Die Berechtigung, beide Begriffe zu vertauschen, betont Augustin gern. Nicht zu verschweigen ist dabei allerdings, was wir ausdrücklich hervorzuheben allen Grund haben, daß das so in Wechselbeziehung zu credere gesetzte intelligere dem Begriff der ratio noch sehr nahe steht, von dem wir oben (S. 114) sagten, es sei die Vernunft, die den Menschen vom Tier unterscheidet. An einer sehr wichtigen Stelle sagt Augustin selbst dies mit klaren Worten aus.[2]) Trotzdem ist, auch in diesem Zitat, die dauernde, tragende und fördernde Wirkung herüber und hinüber nicht zu verkennen. Wie der Glaube sichtend immer weiteren Boden für die Erkenntnis erkämpft und ihn läuternd und vertiefend vorbereitet, so umfaßt der Intellekt immer klarer und bewußter alle die Glaubensinhalte, ordnet und festigt sie und legt so die Fundamente für den wachsenden, sich ausbreitenden Glauben.[3]) Zweierlei aber ist dabei zu beachten. Einmal ist bezüglich dessen, was für Glauben und Erkennen Wahrheit ist, ausschlaggebend immer der Glaube, wie der Glaube ja nötig bleibt, um Erkenntnisse zu ermöglichen.[4]) Gibt es eine falsche Vernunft, vor der zu warnen ist, so muß der

[1]) Sermo 43, 9.

[2]) In ps. 118 sermo 18, 3: Quamvis nisi aliquid intelligat, nemo posset credere in deum; tamen ipsa fide, qua credit, sanatur, ut intelligat ampliora. Alia sunt enim, quae nisi intelligamus, non credimus, et alia sunt, quae nisi credamus, non intelligimus. Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda, quae credat, et fides proficit ad credenda, quae intelligat. — Nonne ipsi naturae humanae intellectus est inditus, ut eo discernatur a pecore?

[3]) Vergl. Hähnel, S. 27. Überweg-Heinze, Gesch. der Phil. II, S. 155.

[4]) Ep. 120, 2. 4. De corr. et gr. 17.

Glaube, bezw. das geglaubte autoritative Schriftwort als Maßstab zur Unterscheidung der wahren und falschen Vernunft dienen.[1]) „Wer zu einer Erkenntnis gelangt, die dem Glauben widerstreitet, der hat den rechten Weg verfehlt; er muß umkehren und sich unter den Glauben beugen."[2]) Der platonischen Philosophie z. B. ist nur so weit zu folgen, als sie dem christlichen Glauben nicht widerspricht.[3]) Zum andern ist dem Beharren im Glauben schon das Schauen des Geglaubten[4]) und der Besitz der Weisheit[5]) verheißen.

Nur an einer Stelle, soviel wir sehen, scheint auf den ersten Blick gegen diese im ganzen beobachtete Prävalenz des Glaubens Einspruch erhoben zu werden. Sie lautet: Qui vera ratione iam quod tantummodo credebat, intelligit, profecto praeponendus est ei, qui cupit adhuc intelligere, quod credit.[6]) Aber gerade hier zeigt der Zusammenhang, daß, wie an eine Vermehrung des Glaubensinhaltes durch den Intellekt überhaupt nicht gedacht ist, so nur gesagt sein soll, Glaube dürfe nie allein bestehen: Nam pia fides sine spe et sine caritate esse non vult; gemeint aber ist die Hoffnung auf das Schauen und die Liebe zum Schauen. Mithin ist hier nur vom Unterschied des toten und lebendigen Glaubens die Rede. Es bleibt also dabei, daß Glaube und Intellekt die gleichen Objekte haben, daß „unser Wissen nur das zuvor im Glauben Enthaltene umfassen" kann.[7])

4.

Unter der stetigen Einflößung guten Willens und durch den fortgehend geübten Glauben erhält der Charakter des Christen

[1]) Ep. 120, 6.
[2]) Hähnel, S. 30.
[3]) Vergl. Storz, S. 28 f.
[4]) In ev. Joh. tr. 40, 9; 75, 4. In ps. 104, 7.
[5]) Ib. 53, 6.
[6]) Ep. 120, 8.
[7]) Hähnel, S. 34.

mehr und mehr das Gepräge der Demut. Hatte der zum Glauben Kommende in dem gläubigen Willensentschluß den entscheidenden Schritt vom Hochmut zur Demut, von der grundsätzlich falschen zur grundsätzlich richtigen Stellung zu Gott getan, so besitzt er nunmehr die humilitas als hervorleuchtende Seite seines Ich, die ihn weiter befähigt zu immer neuen, immer tieferen Erkenntnissen, d. h. Gott und der Wahrheit immer treu zu bleiben und näher zu kommen. Wir müßten alle die bereits oben zitierten Stellen wiederholen, wollten wir ein Bild von der Bedeutung des durch die Demut geläuterten, der Intelligenz fähigen Charakters geben. Nur an die wichtigsten ist zu erinnern. Wer die Wahrheit erfassen will, bedarf der humilitas und nur der humilitas. Sie bildet die Grundlage für das Ergreifen und den bleibenden Besitz der Wahrheit.[1]) Haec est doctrina christiana: humilitatis praeceptum.[2]) Das Urbild aber und das Vorbild, das unsre verletzte Demut zu heilen vermag, ist Christus, die vollkommene Demut, die Demut in Person.[3]) Er ist das fundamentum humilitatis, auf dem die Liebe weiterbauen kann,[4]) nämlich die Liebe zu Gott, die echtes Wissen statt des falschen verleiht.[5]) Die Demut hätte Porphyrius bewahren sollen, so hätte er Christus als Gottes Kraft und Weisheit erkannt und wäre nicht von nichtiger Wissenschaft aufgebläht worden.[6]) Dem Glauben aber ist die Demut eigentümlich: Fides non est superborum, sed humilium.[7]) Deshalb, wer glaubt, beweist damit Demut; wer glaubt, macht sie sich aber auch zu eigen, zur ständigen sittlichen Charaktergrundlage seines Selbst, und wer diese hat, dem öffnet sich alle Erkenntnis.

Bezeichnenderweise hat die Demut ihr religiöses Seitenstück in einer Seite des Glaubens. Der Glaube bleibt nämlich in

[1]) Ep. 118, 22. — [2]) Sermo 150, 5; 351, 4.
[3]) Enchir. 49, 108. In ev. Joh. tr. 2, 4; 13, 4. 7. 8; 29, 8. Ep. 55, 33.
[4]) Conff. VII, 26.
[5]) Ib. — [6]) De civ. dei X, 28.
[7]) Sermo 115, 2; 77, 12; 160, 3.

gewissem Sinne Autoritätsglaube, solange der Mensch lebt. Von sich selbst sagt Augustin: Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.[1]) An der Autorität der Kirche hat er dauernd seinen Halt; sie weckt in ihm neue Glaubensentschlüsse, die erkenntnismäßig nicht erfolgen könnten.

5.

Die Hochschätzung der Demut findet ihre Parallele in Augustins Stellung zur antiken Scheidung zwischen Intelligenten und Unintelligenten. Die Wechselbeziehung zwischen Glaube und Intellekt, die wir wahrgenommen haben, ist ihm eine so ausgedehnte und völlige, daß er als Aufgabe des Christen ansieht: sive intelligere sive credere; wem der Intellekt zu Gebote steht, der mag ihn gebrauchen, wem nicht, der hat am Glauben genug.[2]) Denn worauf zuletzt alles ankommt, das ist nicht der Intellekt, die hohe oder mangelnde geistige Begabung, sondern das Leben.[3]) Augustin gesteht gern, selbst nicht alle Schriftstellen zu verstehen; das, was notwendig ist, weiß er, wie alle andern Unmündigen, ja doch.[4]) Wer glaubt, hat damit schon genug und braucht nicht die Belehrung dessen, der den Glauben intellektuell zu stützen weiß.[5]) Was half Augustin selbst einst seine Reife und Selbständigkeit in geistigen Dingen? Die, denen langsamere Fassungskraft beschieden war, hatten doch den Vorteil: sie blieben bei Gott, weil sie den Weg zur sana fides

---

[1]) Ctra. epist. Man. 5, 6; vergl. Loofs 369 und Hähnel 39, der allerdings Autoritätsglauben und historischen Glauben in zu weit gehendem Maße identifiziert, S. 12. 15.

[2]) De civ. dei XI, 33. In ev. Joh. tr. 36, 7.

[3]) Sermo 252, 12: meliorem esse hominem minus intelligentem et melius viventem quam multum intelligentem et non bene viventem. Sermo 4, 7: Justi bene vivendo eam (sc. iustitiae regulam) vident, ita et iniusti male vivendo non eam vident. In ev. Joh. tr. 3, 8; 23, 5.

[4]) Conff. XII, 41.

[5]) Sermo 240, 1: Ille, qui novit defendere fidem, titubantibus (den Schwankenden) est necessarius, non credentibus.

fanden.[1]) Denn durch den Glauben wird das unsterbliche Leben erlangt.[2]) Je mehr der Glaube wächst und sich die Güter, die sich ihm bieten, aneignet, desto mehr steigt sein Wert, bis er auf der Höhe seiner Kraft nichts mehr entbehrt.[3]) Nichts Geringeres als das ewige Erbe wird ihm zuteil.[4]) Wozu dann noch die Intelligenz? Dann gilt in der Tat das sive intelligere sive credere. Augustin gibt dem Satz wiederholt allen Nachdruck. Nur ganz wenige „Geistliche" bringen es auf Erden zu einer gesicherten Erkenntnis; „die Menge der übrigen findet ihre volle Sicherheit nicht im lebhaften Erkennen, sondern im einfältigen Glauben."[5]) Damit aber hat sie alles, was ihr nötig ist; denn durch den Glauben ist sie bei Christus.[6]) Die Geringen, die mit dem Verstande nicht nachkommen, aber am Kreuz, Leiden und Auferstehen Christi festhalten, werden in demselben Schiffe dahin getragen, wohin ihr Blick nicht reichte, wie die, welche schon jetzt zu sehen vermögen.[7]) Denn um zum seligen Schauen zu gelangen, genügt es, daß man auf dem Glaubenswege, wenn auch minimum, so doch perseverantissime fortschreitet.[8]) Wer den Weg des Glaubens an den Gekreuzigten mit Verständnis geht, hat damit begriffen, mag er Philosoph oder Rhetor heißen, daß jene Fischer, die diesen Glaubensweg zuerst gingen, an Glaubenskraft und Verständnis der Wahrheit ihm weit über-

---

[1]) Conff. IV, 31. In ev. Joh. tr. 45, 13.

[2]) De civ. dei XXII, 24, 3. Enchir. 20. In ev. Joh. tr. 2, 4; 86, 1. In ps. 104, 7.

[3]) Sermo 286, 1.

[4]) In ps. 104, 7: Fidei hereditas aeterna promittitur. In ev. Joh tr. 49, 15.

[5]) Ctra. epist. Man. 5: In catholica ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cuius cognitionem pauci spiritales in hac vita perveniunt, ut eam ex minima quidem parte, quia homines sunt, sed tamen sine dubitatione cognoscant; ceteram quippe turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit.

[6]) In ev. Joh. tr. 111, 2.

[7]) Ib. 2, 3 (zu c. I, 6—14). — [8]) Ep. 120, 4.

legen sind.[1]) Darum genug, wenn einer „glaubt und so im sichern Hafen bleibt."[2]) Der Glaube der Gläubigen scheint dir so gering, weil du keine Wage hast, ihn zu wägen; Jesus vergleicht ihn mit einem Senfkorn und verspricht dem, der nicht mehr Glauben als ein Senfkorn hat, er werde die Wahrheit erkennen![3]) — Freilich am besten ist daran, wer beides hat: ein hohes Maß des Glaubens und ein hohes Maß der Erkenntnis;[4]) ein solcher kann nicht mehr verführt werden.[5]) Er hat die Höhe der perfecti erreicht, deren Speise es ist: comprehendere latitudinem, longitudinem, altitudinem et profundum, scire etiam supereminentem scientiam caritatis Christi.[6])

In diesen Ausführungen entrollt sich uns ein ungefähres Bild der augustinischen Anschauung von dem Ansehen, das den „nur" Gläubigen in den Augen der Kirche und in Gottes Augen zukommt. Ob man von einem Einfluß der Antike zu reden hat, wenn Augustin überhaupt eine Linie zieht zwischen Intelligenten und Unintelligenten,[7]) ist doch fraglich. Jedenfalls liegt der Hinweis auf Paulus viel näher. Beobachteten wir bereits bei Beginn unsrer Hauptuntersuchung (S. 46 ff.), wie Augustin auf des Paulus Ausführungen über die Klugen und Weisen der Welt fußt, so zeigt er sich auch hier als Paulusschüler, wenn er die Anfänger unter den Gläubigen den perfecti gegenüberstellt.[8]) In möglichst scharfen Gegensatz zur antiken Anschauung aber tritt er in der Wertung dieser Gegenüberstellung. Schon das unterscheidet ihn von der Antike, daß er sich selbst mit einschließt in den Kreis derer, die nicht alles ver-

[1]) Ib. 6. In ev. Joh. tr. 2, 3.

[2]) In ev. Joh. tr. 36, 6: Si intelligere nondum valetis, credendo securi in portu maneatis.

[3]) Ib. 40, 8 (zu c. VIII, 28—32).

[4]) Ep. 120, 8.

[5]) In ev. Joh. tr. 98, 2.

[6]) In ps. 5, 5.

[7]) Eucken, S. 283.

[8]) Vergl. 1. Kor. 2, 6 u. ö.

stehen.[1]) Vor allem aber gelten ihm die Gläubigen untereinander alle als gleichwertig, ob sie zu den Intelligenten gehören oder nicht. Allen winkt ein und dasselbe Ziel, alle sind in Gottes Nähe, alle werden Erkenntnis der Wahrheit finden. In die Ursache der Dinge mögen die „Philosophen" unter den Gläubigen tiefer eindringen, die Sache selbst haben „jene Fischer" vielleicht in noch höherem Maße als sie. Denn noch einmal: die Stoffe, die jene mit dem Intellekt erfassen, sind keine andern als die, welche diese glauben. — Von nichts ist Augustin weiter entfernt als von einer Geheimlehre für die Vollkommenen, etwa nach Art des Manichäismus, oder von einer äußeren Scheidung zwischen „Milchtrinkern" und „Speiseessern".[2]) In Gottes Urteil gilt die grundsätzlich bejahende Stellung zu ihm in Demut, Glauben, gutem Willen.

6.

Tritt in der gekennzeichneten Anschauung die Bedeutung des sittlichen, des Willensmoments wieder deutlich heraus, so erklärt sich, wie Augustin für das dauernde adhaerere deo die Liebe über alles stellt. Allgemein gesagt: der Wert der Werke muß bei ihm folgerichtig seine Geltung im ganzen Leben des Gläubigen behalten; ja, Augustin hat sogar einen starken asketischen Zug (Askese, Gebet, Almosen).[3]) Hier haben wir nur zu ergänzen, was oben (S. 115 ff.) bereits ausgeführt ist. Das Enchiridion gibt die Anschauung klar wieder. Selig macht nur der in Werken wirksame Glaube; der Glaube ohne Werke macht nicht selig (ib. 67). Viel Wert wird den merita beigelegt, obschon sie dei munera und also Gnade sind (107). Die Krone unter den Werken des auf Gott gerichteten Willens aber gebührt der Liebe. Qui non amat, inaniter credit, etiamsi

[1]) Conff. XII, 41.
[2]) In ps. 8, 5.
[3]) Vergl. aber auch Reuter, S. 475 f.

sint vera, quae credit (117). Auch andre Schriften betonen es: der im Glauben liegende Wille muß zur Liebe werden. Cum quaeritur, utrum quisque sit homo bonus, non quaeritur, quid credat aut speret, sed quid amet. Die Liebe ist nichts anderes als der verstärkte Wille.[1]) Die Liebe „vernichtet die Konkupiszenz und erfüllt das Gesetz"; [2]) sie öffnet damit den Weg zu Gott. Besteht der Satz zurecht: Difficile est, ut male vivat, qui bene credit,[3]) so folgt darum das gute Leben nicht schon aus dem Glauben an sich. Vielmehr ist zu fordern, daß, wer Gott erkennen will in seinem Glauben, nun auch die Werke übe. Nur wer Gottes Gebote hält, erkennt ihn.[4]) Das lehrt die Geschichte vom reichen Jüngling, dessen Beispiel Augustin gern erwähnt.[5]) Denn ein Gegengewicht gegen die Sünde ist — nicht Erkenntnis! sondern — nur das Tun guter Werke.[6]) Nicht durch Hören und Lesen bewahrt man Gottes Gesetz und Lehre, sondern durch Gehorsam und Liebe.[7]) Übt man aber seinen Glauben in der Liebe (Gal. 5, 6), so macht man durch sie täglich Fortschritte zum Himmelreich.[8]) Und die Liebe umfaßt auch die Mitmenschen und steht ihnen mit Eifer bei, damit sie um des ewigen Lebens willen dieses Leben rechtschaffen verbringen.[9]) — In alledem zeigt sich, was wahre „Intelligenz" ist. Prima intelligentia, ut te noveris peccatorem. Consequens intelligentia est, ut cum ex fide per dilectionem bene coeperis operari, ne hoc viribus tuis, sed gratiae dei deputaveris.[10]) Die im Glauben betätigte Liebe weist den Blick

[1]) De trin. dei XV, 38. 41; vergl. Ritter VI, 263.
[2]) Ib. vergl. Seeberg I, 310.
[3]) Sermo 48, 2.
[4]) De fide et operibus 40; vergl. 1. Joh. 2, 3.
[5]) De fide et op. 49; vergl. Matth. 19, 16 f.
[6]) Ep. 220, 11. — [7]) Ep. 217, 12.
[8]) Ep. 189, 2. 3.
[9]) Ep. 95, 6.
[10]) In ps. 31, 9.

gen Himmel und öffnet das Verständnis für Gott und sein Tun. „Liebt man, was man nur ganz wenig erkennt, so gibt eben diese Liebe ein besseres und völligeres Erkennen. Wenn ihr also in der Liebe fortschreitet, die der Heilige Geist in die Herzen ausgießt, so wird er euch alle Wahrheit lehren.“[1]) So erfährt durch die Liebe die Erkenntnis eine Steigerung.[2]) Ist aber „die erstmalige inspiratio caritatis nur der Anfang eines hier im Leben stets unvollendeten Prozesses,“[3]) so ist die Steigerung der Erkenntnis durch die Liebe eine stetige, bis uns endlich noch im Schauen des Herrn von Angesicht zu Angesicht wieder nur die „keusche Liebe“ bewahrt.[4])

7.

Daß auf dem sittlichen, nicht dem intellektuellen Gebiet der Schwerpunkt des Lebens dauernd liegt, beweist auch der Umstand, daß Augustin den Grund der Anfechtungen, die dem Gläubigen widerfahren, im ungefestigten Willen sieht, mag er sich direkt als von Gott abfallender, böser Wille oder als gewollter Unglaube äußern. Allgemeingültig ist der Satz: Per malum velle perdidit (sc. homo) bonum posse.[5]) Fällt ein bereits Wiedergeborener und Gerechtfertigter in schlechtes Leben zurück, so kann er Gottes Gnade nicht verantwortlich machen; denn neben ihr ist sein eigener Wille schuld.[6]) Wer zunächst gut wandelt, aber das perseverare in diesem Wandel vernachlässigt, dem trägt der eigne Wille die Veränderung in böses Leben ein,[7]) wie es in

[1]) In ev. Joh. tr. 96, 4; cf. 5 (zu c. XVI, 12. 13): Cum diligitur, quod ex quantulacumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione, ut melius et plenius cognoscatur etc.

[2]) Vergl. Seeberg I, 276 A. 1.

[3]) Loofs[4], 390.

[4]) In ev. Joh. tr. 43, 7 (zu c. VIII, 48—59).

[5]) Sermo 30, 3.

[6]) De corr. et gr. 9: Si iam regeneratus et iustificatus in malam vitam sua voluntate relabitur, certe iste non potest dicere: Non accepi, quia acceptam gratiam dei suo in malum libero amisit arbitrio. — [7]) Ib. 11.

Adams Willen gelegt war, im Guten zu beharren oder nicht.[1]) Darum bittet Jesus um die perseverantissima voluntas für Petrus, wenn er seine Beständigkeit im Glauben erbittet.[2]) War schon den ersten Menschen die Möglichkeit des perseverare in den Willen gelegt,[3]) so liegt es nun auch an unserm Willen, ob wir die perseverantia empfangen.[4]) — Die Veranlassung zum Wollen des Bösen aber beruht auf der Tatsache, daß das ganze Leben des Menschen auf Erden eine Versuchung ist.[5]) Ist die Versuchung ein Angriff, so ist ihr auch aktiv zu begegnen. Es fragt sich, worin sie besteht. Quid est in tentationem intrare, nisi a fide exire? In tantum enim tentatio proficit, in quantum fides deficit, et in tantum tentatio deficit, in quantum fides proficit.[6]) Versuchung ist also Anregung zum Unglauben. Dagegen hilft nur eine Mahnung: Quid adhuc dubitationis tempestate iactaris? Excita Christum, excita fidem tuam![7]) Gegen Unglauben und Zweifel hilft nicht der Intellekt, nicht Selbstunterricht oder Belehrung durch einen andern. Glaube nur! Das gilt im großen wie im kleinen. Bei zu großen Schwierigkeiten, die sich dem Verständnis entgegenstellen, nur am unerschütterlichen Glauben festhalten![8]) Der Glaube überwindet, wie des Petrus und Johannes Beispiel zeigt, auch die gegenwärtigen Übel in der Welt.[9]) — Eine besondre Art der Anfechtung, ja schon Zeichen des Rückgangs ist das Verlieren der Erleuchtung. Im Blick darauf betont Augustin noch stärker, es liege nur am Willen des Menschen, ob er sie behält oder verliert.[10]) Der Wille äußert sich entweder in Abfall zur Sünde oder in Hinkehr zu Gott.[11]) Der Abfall aber treibt

[1]) De corrept. et grat. 11, 32. — [2]) Ib. 17.
[3]) Ib. 37. — [4]) Ib. 42.
[5]) Ep. 95, 2. — [6]) Sermo 115, 1.
[7]) In ps. 147, 3.
[8]) Ep. 120, 13.
[9]) In ev. Joh. tr. 124, 7.
[10]) In ev. Joh. tr. 2, 3 (zu c. I, 6—14).
[11]) Ib. 21, 4 (zu c. V, 20—23).

zur Verzweiflung, wenn nicht der höchste Erweis des Willens hindernd in den Weg tritt, die Liebe. „Niemand kann verzweifeln, der liebt; wo also Liebe ist, da ist notwendig Glaube und Hoffnung.“ [1]) „Keusche Furcht“ und „keusche Liebe“ erhält in Gottes Nähe;[2]) Furcht, denn immer sind die vorwärts Kommenden in Gefahr, sich hochmütig über Langsamere zu erheben,[3]) und das ist ja das größte Hemmnis auf dem Wege zu Gott. „Wer aber bis ans Ende beharrt, der wird selig.“[4]) — Kurz gesagt, Zweifel, Unglaube, Mangel an Verständnis, Verlieren göttlichen Lichtes beruhen nicht auf schwachem, verkehrtem, irregeleitetem Denken, sondern auf der Sünde; sie verschulden den Menschen. Gegenmittel bietet folglich nicht der Intellekt, sei's aus eigner oder aus Gottes Kraft, sondern es bedarf eines Willensentschlusses, einer entschiedenen Abkehr, Umkehr und Hinkehr.

Mit diesen Erörterungen stehen wir am Ende unsrer eigentlichen Untersuchung. Das innige Verwachsensein von Denken und Leben,[5]) von Intellekt und sittlichem Charakter bedingt auch, wo ein gewisses Ziel der Erkenntnis schon erreicht ist, den Primat des Willens vor dem Intellekt. Nicht zu verkennen ist, daß Augustins Interesse in hohem Maße das intellektuelle Gebiet in sich begreift, daß für ihn das in die Tiefen Gottes eindringende Verständnis eine immer steigende Bedeutung hat und daß er darum auch in seiner Forderung an reifende und gereifte Christen dem Streben nach Erkenntnis nicht den letzten Platz anweist. Oft sogar mögen sich Ausführungen finden, in deren Beweisgründen eine doppelte Wurzel, eine neuplatonisch-erkenntnismäßige neben der christlich-paulinischen aufzuzeigen ist.[6]) Das

[1]) Ib. 83, 3 (zu c. XV, 11—17).
[2]) Ib. 43, 7. — [3]) Ib. 45, 13. — [4]) Ib. 45, 13.
[5]) Vergl. Ritter VI, 163.
[6]) Vergl. Harnack III, 93.

Gepräge augustinischer Gesinnung und Anschauung aber zeigt nicht intellektualistische Art. Schon ein Blick in die Skizze der Entwickelung des Menschen zu Gott hin, wie sie Augustin selbst im Enchiridion[1]) gegeben, überzeugt von dem verhältnismäßig geringen Wert, den intellektuelle Fortschritte gegenüber sittlichen für Augustin haben. Durch das ganze Leben, das auf Gott und die Ruhe in ihm abzielt, behält das religiös-sittliche Wollen die vorwiegende Kraft und Bedeutung vor dem denkenden Erkennen. Sind Erkenntnisse gefunden, ist der Grund zur Gotteserkenntnis gelegt, so ist das gewiß nichts Geringes. Ihr Fortbestand und ihr Wachstum ist jedoch nur gesichert, wenn der gottgegebene Willensentschluß sich ständig erneuert. Und wiederum, die Erkenntnisse haben tragende und fruchtbare Wirkungen für den Wahrheit suchenden Menschen. Wird er jedoch in ihnen wankend, so hilft zu ihrer Befestigung abermals in erster Linie der Wille, der zu dem Entschluß des Glaubens, des Bleibens bei der Wahrheit, führt.

Wir haben nur noch einen Blick auf das letzte Ziel augustinischen Denkens zu tun.

[1]) Ib. 118, vergl. Harnack III, 215, Seeberg I, 310.

Kontemplation und seliges Leben.

Alles Denken und Wollen, so weit ein, ob auch noch so sehr eingeschränktes Tun des Menschen in Frage kommt, findet bei Augustin auf Erden sein Ziel zweifellos in der Kontemplation. Sie ist der höchstmögliche irdische Vorschmack der Seligkeit, des Feierns. Wir gehen nicht in eine weitläufige Erörterung des Begriffs contemplatio ein, sondern verweisen dafür auf Reuters 6. Studie,[1]) in der er bei Besprechung der augustinischen Mystik diesem Begriffe seine Aufmerksamkeit zuwendet. Folgende seiner Äußerungen sind für unsre Frage von Bedeutung. „Der mystischen Neigungen und Ingredienzen waren nicht wenige in Augustin." „Eine methodische Anleitung zum Vollzuge der mystischen Kontemplation hat er weder den geistlich Vollkommenen noch anderen, hat er überhaupt so wenig gegeben, daß sogar über die Natur derselben sich nicht ausführliche Äußerungen finden. — Schon die Terminologie ist keine konstante. Contemplatio und Visio werden nebeneiander, werden von den Zuständen im Diesseits und im Jenseits gebraucht. — Weiter, nicht bloß eine eigentümliche Art religiöser Erkenntnis ist nach unserm Schriftsteller mystischer Beschaffenheit, sondern an der (natürlich-)menschlichen Erkenntnis überhaupt haftet Mystisches."[2]) „Der Gedanke an eine Vergottung hat sich ihm ebenfalls aufgedrängt, ist aber von ihm nicht im Dienste einer systematischen Mystik verwendet. — Das selige Leben (die Seligkeit) wird überwiegend vorgestellt als ein Feiern, weiter als ein

[1]) A. a. O. S. 359 ff., 474 ff. — [2]) S. 471.

feierndes Schauen Gottes, also als ein theoretisches Verhalten, als ein ergötzliches Genießen (fruitio) Gottes." „Aber unverkennbar ist die Tendenz, diese Bestimmungen als einseitige auch wieder einzuschränken. Das Feiern ist doch ein irgendwie tätiges, durch sittliches Handeln bedingt; jene physische Kategorie wird zu ethisieren versucht. — Es wird eingeräumt, daß das ewige Leben beziehungsweise schon im Diesseits im Glauben (nicht mit Hülfe mystischer Ekstasen) erfahren werden kann."[1])

Aus diesen zusammenfassenden Sätzen leuchtet uns ein Dreifaches vor allem hervor. Einmal ist bei Augustin ein starkes mystisches Element festzustellen. Das Gott-Erkennen wird abgelöst von einem Gott-Genießen. Das Wollen, das bewußte Aufgreifen der Motive, die auf den Weg zu Gott und zum Hangen an Gott stetig treiben, tritt zurück hinter dem, freilich nicht ungewollten und unbewußten, aber doch fast passiven Sichversenken in Gott, in „die Wahrheit".

Zum andern aber wird deutlich, daß Augustin vor „Mystizismus" im eigentlichen Sinne gleichsam sich selbst bewahrt. Er vermeidet, die Äußerungen besonders hohen und tiefen Empfindens zu allgemeingültigen Anschauungen zu machen, geschweige denn sie in lehrhafte Formen zu gießen.[2]) Was er in hohen Stunden erfahren hat, erinnert uns an Augenblicke eines Paulus vor ihm, eines Luther nach ihm, die eine gesunde Mystik sehr wohl gekannt, sich vor Mystizismus aber gehütet haben.[3]) Von dem, was wir als „falsche Mystik" abweisen, wie substanzieller Einigung, physischer Verschmelzung des Menschen mit der Gottheit, oder einem nur momentanen, in Ekstase erlebten Genuß, findet sich bei Augustin kaum eine Spur. — In einem Punkte scheint uns hier ein Einwand gegen Reuter berechtigt und nötig. Zwar

[1]) S. 474 f.

[2]) Hier scheint uns der Unterschied zwischen Frömmigkeit und Lehre einmal angebracht.

[3]) Vergl. Hering. Die Mystik Luthers 1879.

spricht er nicht aus, aber nach seiner Schilderung gewinnt man den Eindruck, daß ihm contemplatio auch vorwiegend ein „theoretisches Verhalten" sei, wenn er auch selbst sogleich wieder Einschränkungen macht.[1]) Gerade wenn Augustin aber contemplatio und visio wechselweise gebraucht und von einer visio corporalis so gut wie von visio spiritualis und intellectualis spricht,[2]) so charakterisiert er damit die contemplatio als einen Vorgang, der nicht auf dem Gebiete des Intellekts bleibt, sondern vielmehr auf dem des Gefühls sich bewegt. Es handelt sich bei dieser Art von contemplatio also um einen Zustand, der mit dem Intellekt kaum mehr zu tun hat als mit dem Willen. Wille und Intellekt weichen dem vollen „Haben" des Gewollten und Erkannten, einem Sichöffnen gegenüber Gott, gleichsam dem Empfinden Gottes. Von einem theoretischen Verhalten kann dabei so wenig die Rede sein, wie man die Mystik überhaupt als ein solches bezeichnen darf.

Drittens — und darauf achten wir besonders — auch im Feiern zeigt Reuter ein Tätigsein, ein sittliches Handeln auf. Harnack gibt demselben Gedanken Ausdruck, wenn er betont, daß „der Wille der Koeffizient des Intellekts auch in der höchsten Sphäre" bleibe.[3]) Auf diese Beobachtung Reuters und Harnacks ist noch mit einigen Worten einzugehen. Kommen wir mit unsrer Frage nach dem Primat des Willens in die „höchste Sphäre," so dürfen wir von vornherein nicht erwarten, dort noch eine so starke Wertlegung auf das Willensmoment im menschlichen Handeln und Denken zu finden, wie in den früheren Sphären. Paulus, der gewiß nichts weniger war als ein Intellektualist, sondern allen Nachdruck göttlicherseits auf die Gnade, menschlicherseits auf den Willen legt, erblickt doch die Seligkeit im Schauen dessen, was wir hier geglaubt haben, 2. Kor. 5, 7. Das Schauen des Geglaubten ist aber auch der

[1]) S. 472. — [2]) Reuter, S. 471 A. 1.
[3]) A. a. O. III, 114 A. 1.

Angelpunkt, um den sich das ganze Interesse Augustins dreht, zugleich wohl die beliebteste Form, in der er den Vorzug des Jenseits vor dem Diesseits verwirklicht denkt.[1]) Gott und die Wahrheit „schauen" aber ist an sich kein Handeln, ist kein Denken, Fühlen, Wollen, ist vielmehr ein Haben, ein Besitz, ein Genießen, ist der „Lohn des Glaubens",[2]) ein Sein in und mit Gott, dem eine nähere Definition nicht zu geben ist, zu dessen Wirklichwerden der Mensch jedenfalls nichts „tut". Es ist das Dasein des Menschen, der vollkommen stabilis est in deo, wie Augustin es sich gewünscht hatte.[3])

Daß Augustin, wo er das Ziel seiner Sehnsucht in anderen Formen ausdrückt, dem Willen eine bedeutsame Stelle einräumt, wie selbst Harnack erklärt, muß demgegenüber auffallend erscheinen und kann nur eine Bestätigung für den durchweg zu beobachtenden Primat des Willens sein, selbst wenn ohne weiteres zuzugeben ist, daß der Wille des Menschen, je näher dieser Gott rückt, in seinem Effekt an Bedeutung und Tragweite verliert, daß also die Erkenntnis — Reuter nennt sie „theoretische Erkenntnis"[4]) — mehr ins Licht tritt. Reuter wagt kein unbedingtes Urteil über den Willen in der letzten Phase, hebt aber hervor, Augustin habe „die Bewohner der Klöster *nicht* dazu vornehmlich angeleitet, sich der (theoretischen) mystischen Kontemplation zu widmen,"[5]) also das „praktische Wollen" wohl im Auge gehabt. „Nicht das Grübeln über Gott und göttliche Dinge, nicht die Auffahrt zum Himmel, nicht die Erhebung über diese irdische Welt in den Ekstasen der Phantasie, sondern das Bemühen, die Welt der selbstsüchtigen Gewohnheiten in *praktischer* Selbstverleugnung zu überwinden,

[1]) Enchir. 95. Ep. 120, 4. Sermo 38, 3 (2. Kor. 5, 7). In ev. Joh. tr. 40, 9; 53, 7; 75, 4; 101, 5; 110, 4; 124, 6. 7.

[2]) De civ. dei XII, 29, 1. De cat. rud. 47. In ev. Joh. tr. 3, 20; 29, 6; 40, 9; 75, 5; 111, 2.

[3]) Conff. VIII, 1: Nec certior de te, sed stabilior in te esse cupiebam.

[4]) S. 478. — [5]) Ebd.

das Beten im Herzen zugleich mit dem Arbeiten mit der Hand, das Leben um Gottes willen für die Brüder, die Selbsthingebung soll die Bewohner der Klöster kennzeichnen."[1]) Das ist bezeichnend, wenn man bedenkt, daß das Leben im Kloster doch ein Spiegelbild der vita angelica im Himmel darstellen soll. Vor allem aber hebt Reuter hervor, wie Augustin von der Seligkeit selbst spricht als „von der unaussprechlichen Ruhe des müßigen Handelns, von dem Handeln der Ruhenden, von einem status motus, von einem tätigen Schauen, von einem Schauen, welches eins ist mit dem Lieben, mit dem Lieben, welches nach dem Schwinden des Glaubens und des Hoffens allein bleibt."[2])

So spielt selbst am letzten Ziele des Menschen der Wille eine Rolle. Auch die Seligkeit wird mit dem Willen genossen.[3]) Das aber ist wesentlich wie für unsre Frage so überhaupt für das Verhältnis des Menschen zu Gott in seiner höchsten Ausgestaltung und damit für den Gottesbegriff selbst. Nicht auf ein unpersönliches, gedanken- und willenloses Aufgehen in Gott, ein gleichsam stimmungsmäßiges Sichverlieren in „das reine Sein" läuft das Menschenleben hinaus, wie es der neuplatonische Mystizismus sich ausmalt. Der Mensch bleibt Gott gegenüber Mensch, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch das von Person zu Person. Man ist berechtigt, von einer Gemeinschaft mit Gott zu reden.[4]) Das Band, das Gott und Mensch umschließt, ist aber die Liebe, der sich begegnende Liebeswille, der von beiden ausgeht, immer aber von Gott geweckt wird. Wie die Gemeinschaft „abhängt von der Aufhebung der Sünde, welche

[1]) S. 474.

[2]) S. 367; siehe dort auch die Belege, vor allem Sermo 38, 30: „Dergleichen nicht tuend, tust du keineswegs nichts, denn du wirst denjenigen schauen, nach welchem du verlangt hast."

[3]) Vergl. auch Harnack III, 128: „Das Schauen soll nichts anderes sein als Lieben," Böhringer a. a. O., S 756, anders Windelband 234.

[4]) Seeberg I, 280. Dorner, S. 205.

sowohl im Intellekt als vorzüglich im Willen, den Augustin besonders im Auge hat, nur durch unmittelbare Wirksamkeit Gottes gehoben wird, vor allem durch Inspiration der Liebe,"[1]) so bleibt zwischen beiden, Gott und Mensch, das Verhältnis ein bewußt und gewollt aufeinander abzielendes: Gott gibt sich von Angesicht zu Angesicht zu schauen,[2]) und der Mensch wendet sich ihm zu in einem Schauen, das eins ist mit dem Lieben.[3])

[1]) Dorner, S. 205 f.
[2]) In ev. Joh. tr. 96, 4 u. o.
[3]) Sermo 243, 8.

Ergebnisse.

(Zu S. 13—76.)

1. Die Frage, ob bei Augustin der Wille den Primat vor dem Intellekt hat, ist nur vom Gottesbegriff aus zu lösen.

2. Die Identifikation der Begriffe Gott und Wahrheit läßt nicht auf neuplatonische Einflüsse als die entscheidenden schließen.

3. Wie das Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott auf religiös-sittlicher Grundlage beruht, so haben auch die Beziehungen des Menschen zur Wahrheit religiös-sittliche Voraussetzungen.

4. Kommt daher ein Mensch nicht zur Wahrheitserkenntnis, so liegt der Grund dafür, auf das Sittliche gesehen, in der Unreinheit des Herzens, auf das Religiöse gesehen, in der grundsätzlich falschen Stellung zu Gott.

5. Die letzte Ursache des religiös-sittlichen Mangels ist der böse Wille, nicht Mangel an Erkenntnis. (Böser Wille ist durchaus Schuld des Menschen.)

6. Die Abweisung der Erkenntnis macht sich im Gewissen fühlbar.

(Zu S. 77—121.)

7. Die Unruhe des Gewissens und die dadurch geweckte Sehnsucht nach Gott und der Wahrheit stillt Gott nicht durch Einwirkung auf den Intellekt, sondern, wie durch Sündenvergebung, so vor allem durch die Gabe des guten Willens.

8. Der gute Wille äußert sich in bewußtem und gewolltem Glauben.

9. Der Glaube trägt das besondre Merkmal der Demut, wie sein Anfang der Autoritätsglaube ist.

10. Erst der demütige Wille zu glauben ermöglicht die erfolgreiche Betätigung des Intellekts.

11. Die Liebe hat durch ihre Wechselbeziehung zum Glauben und zum guten Willen besondre Bedeutung für den Intellekt.

(Zu S. 122—142.)

12. Auch für den Menschen, der zur Gottes- und Wahrheitserkenntnis gelangt ist, bleibt die Notwendigkeit des Willens zum Glauben und der Einflößung des guten Willens bestehen; die Erkenntnis tritt nicht an die Stelle des Glaubens.

13. Der Intellekt vermittelt dem Glauben nicht qualitativ neue Inhalte, aber Glaube und intellektuelle Tätigkeit bestehen gegenseitig sich tragend und fördernd nebeneinander.

14. Der Zug der Demut wie der Autoritätsglaube behalten für den Fortschritt in der Erkenntnis ihre Bedeutung. Daher stellt Augustin der antiken Scheidung der Intelligenten von den Unintelligenten die Gleichwertigkeit aller Gläubigen gegenüber.

15. Wie der in den Werken, in der Liebe sich betätigende gute Wille unentbehrlich für das Wachsen in der Erkenntnis bleibt, so ist er vor allem für die Überwindung von Anfechtungen, Schwankungen im Verhältnis zu Gott und in der Erkenntnis der Wahrheit, haftbar und einzige Hülfe.

(Zu S. 143—148.)

16. Auch in der letzten, höchsten Gestalt des Lebens spielt der Wille eine Rolle; die Seligkeit wird mit dem Willen genossen.

Lebensgang.

Ich, Ewald Paul Otto Zänker, wurde geboren am 29. Juni 1876 als Sohn des Pfarrers Ewald Zänker zu Herzkamp im Kreise Schwelm in Westfalen, besuchte die Vorschule in Torgau, das Gymnasium in Barmen, bestand dort Ostern 1895 die Abiturientenprüfung, studierte Theologie von 1895—1898 in Erlangen, Greifswald und Halle und bestand die Prüfungen in Koblenz Ostern 1899 und Herbst 1901. Zwischen den Prüfungen war ich 1½ Jahr als Hülfslehrer am Missionsseminar in Barmen und dann ein Semester als Vertreter des Inspektors am Tholuckschen Studentenkonvikt in Halle tätig. Nach der zweiten Prüfung besuchte ich ein Jahr lang das Predigerseminar in Soest und bekleidete darauf drei Jahre lang die Stelle des Inspektors am Tholuckschen Konvikt. Seit Dezember 1905 bin ich Pastor des Vereins für Innere Mission in Godesberg a. Rh.

des Willens
n # 1939

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

1939.